HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

ETHIK
DER NEUZEIT

VON

THEODOR LITT

MÜNCHEN UND BERLIN 1927
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

Digitized by Google

INHALTSÜBERSICHT

I. Die Lage am Ausgang des Mittelalters 3

II. Die Ansätze der Renaissance

1. Die Erneuerung der „natürlichen" Ethik 9
2. Montaigne 13
3. Bacon 16
4. Machiavelli 18
5. Grotius 21

III. Die englische Moralphilosophie

1. Hobbes 25
2. Die Cambridger und ihre Gesinnungsgenossen 33
3. Die psychologische Wendung 38
4. Locke 40
5. Shaftesbury 43
6. Die schottische Schule . . . 49
7. Hume 51
8. Smith 55

IV. Die Niederlande und Frankreich bis zur Revolution

1. Die geistige Lage 60
2. Spinoza 62
3. Die französische Aufklärung . 67
4. Rousseau 69

V. Leibniz und seine Nachfolger

1. Die deutsche Lage 74
2. Leibniz 76
3. Die deutsche Aufklärung . . 82
4. Sturm und Drang 85

VI. Kant und Herder 88

1. Herder 89
2. Kant 96

VII. Der deutsche Idealismus. . . 108

1. Jacobi und Schiller 109
2. Fichte 114
3. Die Romant. Schleiermacher 123
4. Hegel. 132
5. Herbart 138
6. Schopenhauer 141

VIII. Positivismus und Evolutionismus 144

1. Comte 144
2. Bentham. Mill 147
3. Darwin. Spencer 150
4. Feuerbach. Marx 154

IX. Die philosophische Erneuerung 157

1. Lotze. 157
2. Wundt 159
3. Die Neukantianer 161
4. Nietzsche und die Philosophie des „Lebens" 167
5. Die Kulturphilosophie . . . 172
6. Die Phänomenologie 177

SONDERAUSGABE AUS DEM HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

(Anlageplan des Handbuchs auf der 3. und 4. Umschlagseite)

Copyright 1927 by R. Oldenbourg, München

Digitized by Google

ETHIK DER NEUZEIT

VON

THEODOR LITT

Digitized by Google

Digitized by Google

Philosophy
Harv.
6-23-39
3 1172

7-21-39 J.A

I. DIE LAGE AM AUSGANG DES MITTELALTERS.

Wenn wir in der Reihe von äußeren und inneren Geschehnissen, die man herkömmlicherweise als den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit deutet, auch einem neuen Einsetzen der ethischen Gedankenbewegung zu begegnen glauben, so ist die darin liegende Scheidung und Gliederung in demselben Sinne und innerhalb derselben Grenzen sinnvoll und berechtigt, wie diese Periodisierung des abendländischen Werdens überhaupt, ja wie im Grunde jeder Versuch, die Kontinuität einer geschlossenen Entwicklung gleichsam in Akte und Szenen abzuteilen. Gewiß gewinnt der Gesamtprozeß für den Betrachter erst in dem Augenblick einen nachzuerlebenden Sinn, da in der Unendlichkeit der strömenden Bewegung feste Punkte hervortreten, Stationen gleichsam, an denen der Geist einhält und sich sammelt, um dann, ein gewandelter, die Welt mit neuen Taten zu erfüllen; gewiß ist in solchem Sinne der Blick für „Renaissancen" die entscheidende Gabe des Historikers, dem die Fülle des Überlieferten sich zum Bild zusammenordnet. Aber niemals darf der Kunst des Scheidens und Abteilens die andere Wahrheit zum Opfer fallen: daß auch das scheinbar Unerhörte, das vermeintlich nur sich selbst Gehörende der Zeit im tiefsten verpflichtet ist, die es nach Absicht und Gestalt überwindet.

Gilt dieser Satz von allen Wendungen der geschichtlichen Bewegung, die das Zeitalter der Renaissance entweder durchführt oder wenigstens einleitet, so trifft er die Entwicklung der ethischen Idee mit verstärktem Nachdruck. Denn in der Durchforschung und dem Ausbau der ethischen Wertsphäre hatte es die Neuzeit nicht etwa, wie an mancher anderen Stelle, mit einer Dimension des Geistes zu tun, die im Rahmen des mittelalterlichen Lebenssystems und der zugehörigen Weltanschauung unbeachtet oder verkümmert geblieben wäre, die mithin dem Willen des neuen Menschen ein vollkommen freies Feld eröffnet hätte — im Gegenteil, jenes Lebenssystem war, obwohl keineswegs in der ethischen Idee als solcher zentriert, gleichwohl voll von mächtigen Antrieben und gedanklichen Gestaltungen, die, auf ihre reine Form zurückgeführt, sich als der ethischen Erlebnissphäre zugehörig erwiesen. Damit stand von vornherein, vor dem Einsetzen aller Versuche einer Neubegründung, eines fest: nicht nur hatte alles Bemühen auf diesem Gebiete sich gegen den äußeren Widerstand einer weitverzweigten und wirkungskräftigen

Digitized by Google

Überlieferung durchzusetzen, sondern es lebte auch in der Brust der Vorkämpfer des Neuen selbst zu viel von Wesen und Wille der bestrittenen Mächte, als daß nicht jeder Sieg, gerade wenn er aus der ganzen Fülle des inneren Seins heraus errungen wurde, auch zu einem unbemerkten Triumph, zu einem Auferstehen des vermeintlich Niedergeschlagenen hätte werden sollen.

Ein weiterer Umstand kam hinzu, der die damit angedeuteten Verwicklungen ganz besonders begünstigte. Wie alle Bemühungen der angehenden Neuzeit suchte und fand auch das ethische Nachdenken, zu völlig gelöster Eigenbewegung weder stark noch zuversichtlich genug, Anregungen, Gedankenformen, Begründungen in der zu einer reichen Mannigfaltigkeit von Systemen ausgebreiteten Ethik des Altertums. Aber diese ideelle Macht, in der man den stärksten Bundesgenossen wider den Geist des Mittelalters gewonnen zu haben meinte, sie lieh doch nicht minder dem Gegner ihre wirksame Hilfe. Denn das, was das Mittelalter an gedanklich durchgeformter Ethik hervorgebracht hatte — es war ja doch nichts anderes als ein System sittlicher Normen, zwar erlebt und entworfen aus dem Zentrum des christlich-katholischen Gedankens heraus, aber zur Form gebracht mit den aus dem Altertum überkommenen Mitteln der ethischen Reflexion und deshalb notwendig auch von dem Geiste dieser Ethik mannigfach getönt und durchwirkt. Gehörte doch die Ethik für das mittelalterliche Denken zu denjenigen Bezirken des Geistes, die der Einverleibung des antiken Erbes am wenigsten Schwierigkeiten und Bedenken entgegenzustellen hatten. Mit dem Zurückgreifen auf die antike Ethik führte also die ethische Reflexion der werdenden Neuzeit unbewußt und ungewollt eine Nahrung zu, deren Aufnahme sie der zu überwindenden Gedankenwelt an vielen Stellen wieder nahebringen, zu neuen Vermittlungen und Anpassungen geneigt machen mußte. Wo man scharfe Grenzen ziehen, Gegensätze festlegen wollte, da bewegte man sich in Wahrheit in einer geistigen Atmosphäre, die Altes und Neues, Christliches und Antikes bis zur Ununterscheidbarkeit verfließen ließ. Nur insoweit war der Gegensatz mit einiger Klarheit festzuhalten, wie der moderne Geist bei den von der Kirche ausdrücklich verworfenen Denkern des Altertums Anlehnung suchte — und selbst hier fehlte es nicht an gedanklichen Wendungen, die die Zugehörigkeit zu der bekämpften Welt dem Kundigen nur allzu deutlich verrieten.

Im Lichte dieser Betrachtung rückt die ethische Idee geradezu in einen Knotenpunkt der geistigen Bewegung, die Altertum, Mittelalter und Neuzeit verbindet. Wenn sie auf der einen Seite die Stelle bezeichnet, an der das aus der vorherrschenden Weltimmanenz der Antike hervorgebrachte Gedankengut am ehesten mit der christlich-transzendenten Erlebniswelt des Mittelalters eine positive und fruchtbare Verbindung eingehen konnte, so findet andererseits in ihrem Zeichen mannigfache

Digitized by Google

Berührung statt zwischen dieser und der von neuem der diesseitigen Welt sich zuwendenden Sehnsucht der neuen Menschheit; und endlich verknüpft sie unmittelbar und wie über den Kopf der mittelalterlichen Gedankenwelt hinweg Antike und Neuzeit in dem Suchen nach einer Gestaltung dieses Weltlebens aus den ihm immanenten Kräften heraus. Man wird kaum eine Region des Geistes finden, die Gegensatz und Abhängigkeit so eng und zugleich bis in die Schicht des gedanklich Formulierten hinein verschlungen zeigt — ein Verhältnis, das der historischen Zergliederung ebensoviel Anreiz wie Schwierigkeiten bietet.

Der angedeutete Zusammenhang wird es verständlich machen, wenn wir an dieser Stelle zunächst die in dem mittelalterlichen Denk- und Lebenssystem beschlossene Ethik hinsichtlich derjenigen Wesenszüge charakterisieren, die nicht nur für jede positive Fortbildung und Erweiterung maßgebend bleiben mußten, sondern auch für die Kritiker und Gegner, die Schöpfer und Verkünder neuer ethischer Prinzipien eben kraft jener innerer Verbundenheit der sich Befehdenden irgendwie bestimmend gewesen sind. Es gibt etwas, was man die „Struktur" einer ethischen Lebensbetrachtung nennen könnte, d. h. einen Inbegriff von allgemeinen Sätzen über den Bau und die Gliederung der ethischen Gesamtwirklichkeit, über Beschaffenheit und Gewicht der sittlichen Forderungen, der in abstracto von dem Vollgehalt eines ethischen Normsystems abgetrennt werden kann und der sich dann in dieser Abgelöstheit unter Umständen als das gemeinsame gedankliche Medium erweist, innerhalb dessen auch der Gegner dieses Systems seine Positionen entwickelt — ja, man wird es als allgemeine Wahrheit voranstellen dürfen, daß es einen Gegensatz und Widerstreit sich bekämpfender Ideen überhaupt nur daun geben kann, wenn ein gewisser Bestand an gemeinsamen Voraussetzungen den Boden für die Begegnung bereitet. Es ist dementsprechend zu erwarten, daß innerhalb der ethischen Ideenbewegung, die sich im Gegensatz gegen das mittelalterliche Lebenssystem entwickelte, gleichwohl manche von diesen Strukturprinzipien der mittelalterlichen Lebensansicht fortlebten, sei es auch nur in derjenigen Form der Anpassung, zu der der Angriff schon durch das Eingehen auf die Stellung des Gegners genötigt wird.

Als solche allgemeine Formprinzipien des ethischen Gedankens heben sich an der vollentwickelten mittelalterlichen Weltansicht folgende heraus.

Diejenigen Normen des mittelalterlichen Lebens, die gemäß der späteren Abgrenzung der Wertsphären als ethische anzusprechen sind, bilden einen Ausschnitt aus einer universalen Gesetzgebung, die zunächst einmal schlechthin alle Verhältnisse und Beziehungen des menschlichen Daseins einem einheitlichen und widerspruchslosen Normsystem unterstellt, die als solches insbesondere alle über den Kreis der persönlichen Existenz hinausgreifenden Zusammenhänge des staatlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lebens von einem zentralen Prinzip aus zu regeln unternimmt. Die durchgreifende Bedeutung, deren es zu einer so umfassenden Leistung bedarf, gewinnt dieses Prinzip seinerseits aus dem Umstand, daß es überhaupt nicht innerhalb des zu regelnden Erdendaseins, inmitten seiner Anfechtungen und Verwirrungen seine Stätte hat, sondern in einer ihm übergeordneten Sphäre, einem Überbau gleichsam dieser Erdenwirklichkeit, heimisch ist: aus der Welt des Transzendenten ergehen die Gebote, in ihr liegen die Ziele, nach denen alles irdische Tun und Lassen im Großen wie im Kleinen sich auszurichten hat. Damit werden alle Normen, denen das menschliche Treiben untersteht, unter ihnen auch die in engerem Sinne als ethisch zu bezeichnenden, hergeleitet aus einer zentralen Wertsetzung von religiös-transzendentem Charakter.

Digitized by Google

Nun wird aber diese religiöse Sphäre erlebt nicht als eine solche der bloßen Idee, des geglaubten und erst zu realisierenden Wertes, sondern als eine Wirklichkeit höheren Grades. Indem das Erdendasein sich als Vorbereitung und Unterbau dieser Überwirklichkeit des Göttlichen unterstellt, empfängt es den Abglanz der wertgesättigten Wirklichkeit, zu welcher es in stufenweisem Aufbau emporführt. Das Reich der „Natur" und das Reich der „Gnade", obzwar voneinander geschieden wie Unvollkommenheit und Vollkommenheit, sind trotzdem durch Überleitungen und Abstufungen des Wertes so miteinander verbunden, daß jene scheinbar so radikale Entgegensetzung sich erheblich mildert und auch das diesseitige Leben sich mit einem Wertgehalt füllt. Die Wirklichkeit des Irdischen und die Überwirklichkeit des Göttlichen schließen sich zu einem Lebens- und Sinnganzen zusammen, das der Gläubige als ein stets Gegenwärtiges, als eine sein Dasein lenkende und erhaltende Macht, als eine ihn umfangende und tragende Realität unmittelbar erlebt und verehrt. Diese Gesamtauffassung schließt eine für die ethische Wertsphäre bedeutsame Folgerung in sich: der ethische Wertgehalt tritt nicht — in der Sprache späterer Zeiten gesprochen — als reine „Idee" einer als solcher wertentleerten Erfahrungswirklichkeit gegenüber, es gibt nicht die schroffe Disjunktion von „Sein" und „Sollen", sondern unbeschadet aller Spannungen zwischen sündiger Menschennatur und göttlichem Gebot wird doch schließlich die Erdenwirklichkeit erlebt als durchzogen von Wertmotiven, geregelt, geordnet und aufgebaut nach sinnvollen Prinzipien, in die der Mensch sich nur einzufügen braucht, um den Weg des Heils zu wandeln. Ein System überpersönlicher Sinnzusammenhänge, ein geisterfülltes Gesamtleben nimmt ihn als sittlich Strebenden in sich auf und führt ihn der göttlichen Gnade entgegen.

Wenn aber im Zusammenhang dieser Betrachtung Welt und Überwelt, Sein und Sinn zusammenrücken, so behauptet sich doch andererseits ihre Scheidung und Entgegensetzung in einer gerade für die Ethik sehr bedeutsamen Form. Weil jede Forderung und so auch die Summe der sittlichen Gebote aus einer Sphäre des Transzendenten entfließt, also einer Dimension entstammt, die menschlichem Wünschen, Wollen und Eingreifen grundsätzlich verschlossen ist, so behauptet sich mit unverbrüchlicher Sicherheit dasjenige, was man die „Objektivität" der sittlichen Forderung nennen kann. Obwohl ihre Ausstrahlungen in die Erdenwelt entsendend, kann doch diese Wertwirklichkeit niemals sich so weit mit dem Menschendasein einlassen, daß sie der Subjektivität, dem Wähnen und Meinen suchender und irrender Erdensöhne ausgeliefert würde. Gegründet in dem unangreifbaren Gegenüber des Transzendenten, verharrt die sittliche Forderung zugleich in einer ideellen Objektivität, einer Unbedingtheit der „Geltung", an die kein subjektives Wollen heranreicht. Es entspricht dieser Unangreifbarkeit des Gebotenen, daß sie völlig gleichgültig ist gegen die Mannigfaltigkeit individueller Artung und persönlicher Bedürfnisse wie auch gegen den Wandel der Zeiten, der Menschen, der Gemeinschaften. Es sind immer die gleichen Sterne, die das Dunkel des Erdendaseins erhellen. So wird die Objektivität der sittlichen Forderung zur Allgemeingültigkeit.

Kraft der hiermit angedeuteten Gedankenverschlingungen gelingt es der mittelalterlichen Weltansicht, Motive in sich zu vereinigen, die im späteren Verlauf der Ideenbewegung immer wieder auseinander und gegeneinander getreten sind. Sie zeigt eine Einheit des natürlich-geistigen Kosmos, ohne die ihr immanenten Spannungen und Dualismen zu bestreiten oder zu beschönigen; sie sieht den Wert mit der Wirklichkeit sich einen, ohne ihn in diese Wirklichkeit schlechthin zergehen zu lassen; sie stellt die Objektivität der sittlichen Forderung sicher gegen den Wandel des Seienden, ohne sie deshalb in eine Sphäre des Unwirklichen, der bloßen Idee, zu verbannen.

Digitized by Google

Aber diese allumfassende Einheit, überwältigend und erhebend für das Denken, das sich ihr hingab, beseligend für das Leben, das sich von ihr getragen wußte, konnte nur solange Bestand haben, wie die einende Zentralidee, der religiöse Kerngedanke, seine seelenbannende Wirkung ungeschwächt behauptete; nur ihm war die Kraft gegeben, deren es bedurfte, um alle Daseinsprobleme aus einem Prinzip aufzulösen, um so viele Gegensätze im schwebenden Gleichgewicht zu erhalten. Jedes Erlahmen der Glaubensinnigkeit mußte die zusammengezwungenen Motive, des Lebens wie des Denkens, zur Erhebung anreizen, das Einheitsgefüge sprengen und den Kampf der verselbständigten Ideenrichtungen entfesseln.

Es ist nicht unsere Sache, den Entwicklungen nachzugeben, in denen diese Auflösung sich vollzog. Es würde gleichfalls über unsere Aufgabe hinausführen, den Anstößen, Forderungen und Verwicklungen nachzugehen, die das Erlebnis der Reformation, die Verkündung der Reformatoren und der Zwist der Konfessionen für die ethische Sphäre mit sich brachten. Wir haben nur nach der Situation zu fragen, in die das ethisch gerichtete Denken sich bei diesem Zerfall des mittelalterlichen Lebenssystems gestellt fand, nach den Problemen, die sich mit sachlicher Notwendigkeit aus der so geschaffenen Lage ergaben.

Zunächst hatte die ethische Reflexion mit allen anderen Richtungen des Geistes die Aufgabe gemeinsam, die der Verlust der alles umfassenden Sinneinheit der religiösen Daseinsdeutung unabweisbar machte: sich aus dem eigenen Wesen heraus neu zu begründen, den Boden zu suchen und abzugrenzen, den sie in der Verfolgung ihrer eigenen Sonderbestimmung zu bebauen hatte. Die Differenzierung der Wertsphären, die mit dem Auseinanderfallen der mittelalterlichen Lebenseinheit unvermeidlich wurde, brachte hier wie anderwärts ebensowohl Nöte und Schwierigkeiten wie Förderung und inneren Gewinn: nur durch die Unsicherheit und Ratlosigkeit des Ringens um eine Neubegründung hindurch konnte die Autonomie der ethischen Problemstellung gewonnen werden. In der hierzu erforderlichen Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung lag die zentrale Aufgabe für die ethische Denkbewegung der Neuzeit.

Nun kann es nach oben Gesagtem nicht Wunder nehmen, wenn diese Verselbständigung für die ethische Idee mit größeren Schwierigkeiten verbunden war als für andere Sonderrichtungen der geistigen Bewegung. Bedeutete doch für den mittelalterlichen Menschen die ethische Gestaltung des Erdendaseins das unmittelbarste Überströmen des Göttlichen ins Irdische; gab doch gerade sie dem Irdischen seinen Zusammenhang mit der Wertfülle der transzendenten Welt am greifbarsten zu erkennen. Darum mußte es hier schwerer fallen als anderwärts, der abzulösenden Wertregion ihr eigenes Prinzip zu sichern und doch nichts von dem erlebten Gehalt zu entziehen, den ihr die enge Verbindung

Digitized by Google

mit dem religiösen Zentrum zugeführt hatte. So hat denn auf Jahrhunderte hin das Verhältnis der ethischen zu der religiösen Erlebnissphäre ein immer von neuem erwachendes, zu immer neuen Antworten einladendes Problem gebildet.

In dieser Diskussion nahm das Problem vielfach eine über die spezifisch religiöse Fragestellung hinausführende Gestalt an. Ethische Normen an religiöse Glaubenssätze anknüpfen, das heißt, philosophisch gesprochen, nichts anderes als: Ethik auf Metaphysik gründen. Das oben gekennzeichnete Ineinandergreifen von Wert und Sein, das der mittelalterlichen Lebensansicht eigentümlich war, ist der prinzipielle Ausdruck dieses Begründungsverhältnisses. Wo man in der Folgezeit der ethischen Fragestellung ein Sonderrecht zu sichern bemüht war, da hieß vielfach der Leitgedanke: Ablösung der Ethik nicht etwa nur von der religiösen, sondern von jeder Metaphysik. Klarheit der Zielsetzung, Sicherheit der Begründung schien davon abzuhängen, daß man jeden Zusammenhang mit dieser Region der unbeweisbaren Behauptungen oder gar der trügerischen Illusionen löste.

Keineswegs war, wo diese Ablösung erfolgt war, auch schon die Form eindeutig entschieden, in der die abgelöste sich ihre Verfassung zu geben hatte. Zum mindesten zwei gedankliche Möglichkeiten standen zur Wahl. Denkbar war auf der einen Seite die Auffassung und Lehre, es könne nur dann die sittliche Gesetzgebung in ihrer Reine und Eigenheit sich entfalten, wenn sie in völliger Unabhängigkeit von allen Aussagen und Erkenntnissen, die auf ein Seiendes sich beziehen, in der unwirklichen, jeder denkbaren Erfahrung überlegenen Region der Idee als eine Lehre vom Seinsollenden sich konstituiere. Oder aber es konnte die Forderung auftreten, die Ethik solle, befreit aus der Abhängigkeit von metaphysischen Seinsbehauptungen, nicht etwa jede Verbindung mit der Erkenntnis dessen, was ist, lösen, vielmehr den Ersatz für das preisgegebene Fundament in einer Erkenntnis des Seienden von nicht metaphysischem Charakter suchen, also sich durch die „Erfahrung", die voraussetzungslose Erforschung des Gegebenen, über die Grundlagen und Aufgaben des sittlichen Lebens belehren lassen. So treten also, indem die Ethik der Neuzeit sich ausbaut, zwei neue Grundformen der ethischen Systembildung der metaphysisch gegründeten zur Seite.

Zu der Frage der letzten gedanklichen Begründung gesellten sich, ebenfalls durch die Auflösung des mittelalterlichen Lebenssystems heraufbeschworen, weitere Ungewißheiten hinzu. Kraft ihrer allumfassenden Spannweite hatte die religiöse Idee schlechthin alle Normierungen des Menschenlebens aus sich zu entwickeln, in widerspruchsloser Einheit zusammenzufassen und einwandfrei gegeneinander abzugrenzen vermocht. Grenzstreitigkeiten, Kompentenzkonflikten gab ihre regelnde und verteilende Obergewalt keinen Raum. Als aber mit dem Verblassen der leitenden Idee die Einzelsphären sich angewiesen fanden, in sich selbst ihr begründendes Prinzip zu suchen, da wurde notwendig der Anteil an der Wirklichkeit des Geistes, der den einzelnen zukam, zweifelhaft und damit ihr wechselseitiges Verhältnis, die Abgrenzung ihrer Gerechtsame der Gegenstand des Meinungsstreites. Wiederum mußte gerade die ethische Reflexion von der hier entstehenden Unsicherheit mit am stärksten betroffen werden. Erblickte sie ihren Beruf darin, das diesseitige Leben der Menschen als solches zu normieren, so war die Frage nicht zu umgehen, in welchem Umfange denn eigentlich das menschliche Tun ihrem Richterspruch unterstehe, welche menschlichen Verhaltungsweisen als sittlich relevant anzusehen seien. Am empfindlichsten machte sich diese Frage fühlbar im Hinblick auf denjenigen Kreis von menschlichen Handlungen, der auf der einen Seite, weil über die Unmittelbarkeit der persönlichen Antriebe und interpersonalen Beziehungen weit hinausgreifend, eine sittliche Beurteilung abzuweisen schien und der doch auf der anderen Seite nur mit schweren Bedenken den außersittlichen Lebenstrieben überlassen werden konnte: im Hinblick auf das organisierte Weltleben in Arbeit, Wirtschaft, sozialer Gliederung, zuhöchst in der Form des Staa-

Digitized by Google

tes. Auf der einen Seite fühlte man, eigenen Bedürfnissen und Erlebnissen wie auch maßgebenden antiken Denkrichtungen Folge gebend, starke Neigung, der selbständig gewordenen Ethik den Bezirk des persönlichen Lebens als solchen zuzuweisen. Aber auf der anderen Seite mußte man sich fragen, ob es angängig war, die ganze breite Wirklichkeit des organisierten Gemeinschaftslebens, nachdem sie sich von der Vormundschaft des religiösen Prinzips emanzipiert hatte, nun auch noch aus der Aufsicht der sittlichen Idee zu entlassen. Und wenn es etwa statthaft, ja geboten war, die Ansprüche der sittlichen Idee auch über diese Region auszubreiten — von welcher Art war das Verhältnis zwischen der sittlichen Norm und der in ihr selbst einheimischen Form der „Gesetzgebung", d. h. der rechtlichen Ordnung des gemeinsamen Lebens? Auch der hier sichtbar werdende Kreis von Fragen gab einer Vielheit möglicher Antworten Raum: reinliche Scheidung der staatlich-rechtlichen und der sittlichen Sphäre, völlige Gleichsetzung beider Normsysteme, Unterordnung des einen oder des anderen, Annahme einer Wechselbeziehung oder auch eines Widerstreites gleichberechtigter Mächte. Kurzum, man erkennt: nicht nur die letzte Verankerung der Ethik, auch ihre Abgrenzung, ihre Einordnung in das Ganze des entfalteten Lebens mußte in demselben Augenblick fraglich werden, da das einheitliche Gefüge der mittelalterlichen Lebensnormierung sich auflöste. Es war in dem Wesen und Sinne, in dem eigentümlichen Lebensbezug der ethischen Reflexion begründet, daß sie mehr als manche andere Richtungen des sich emanzipierenden Geistes fort und fort um ihr Selbstbewußtsein zu ringen hatte.

F. Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. I. II.[3] Stuttgart 1920. F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855. J. H. Fichte, Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1850. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

II. DIE ANSÄTZE DER RENAISSANCE.

1. DIE ERNEUERUNG DER „NATÜRLICHEN" ETHIK.

Es ist natürlich keine Rede davon, daß die hier in ihrer Unvermeidbarkeit entwickelten Prinzipienfragen mit einem Schlage dem Blick der „wiedergeborenen" abendländischen Menschheit offen gelegen hätte. Es ist im Gegenteil eine über die Jahrhunderte sich erstreckende Diskussion, in der ganz allmählich das Grundsätzliche sich aus dem Hin und Her des Meinungsstreites, aus den mancherlei Verschlingungen und Fehlgängen der Gedankenbewegung herausgeschält hat. Zunächst zeigt uns, wie in allem philosophischen Denken, so auch in der ethischen Reflexion die werdende Neuzeit das Bild eines ziemlich richtungs- und prinzipienlosen Erprobens der verschiedensten gedanklichen Möglichkeiten, dazu die eigentümliche Unsicherheit von Menschen, die, herangewachsen in dem Banne eines gedanklich durchgearbeiteten, in Jahrhunderten erprobten und tief in die Seelen eingesenkten Lebenssystems, nur mit Zagen die ersten Schritte auf dem Boden eines vermeintlich voraussetzungslosen Denkens zu tun wagen. Dabei bringt es die Sachlage mit sich, daß gerade die Sphäre der Ethik besonders früh und nachhaltig

Digitized by Google

die Geister an sich zieht und ihre Unsicherheit spüren läßt. War einmal der Lebenssinn der mittelalterlichen Weltanschauung unsicher geworden oder gar verloren, wo sollte eine Menschheit, die, gewohnt nach festen Normen ihr Leben auszurichten, sich nun von den Stürmen eines zügellosen Trieblebens bedroht sah — wo sollte sie Ersatz finden für den verlorenen Halt der Seelen, wenn nicht in einer an die Kräfte und Antriebe des diesseitigen Lebens appellierenden Ethik! Da die heraufkommende Ära in einer neuen Auffassung des Menschen und seines diesseitigen Lebens ihre eigentliche Seele hatte, so mußten ihr die ethischen Daseinsfragen zu einem Anliegen von zentraler Bedeutung werden. Eben hier geschah es dann, daß den in ungewohnter Freiheit sich Regenden eine neue Autorität an Stelle der gestürzten sich darbot und mit Leidenschaft ergriffen wurde: die Antike. Daher sehen wir in diesem Zeitalter der gährenden Unruhe die verschiedensten Lehrmeinungen des Altertums auf ethischem Gebiete ihre Auferstehung feiern. Keine war unter ihnen, die so stark die Geister angesprochen, so wirkungskräftige Impulse den Seelen mitgeteilt hat, wie diejenige der Stoa. Wie kein anderes ethisches System bot sie der Zeit dasjenige, was sie brauchte. Nicht nur daß sie, hierin mit anderen ethischen Systemen der Antike wetteifernd, der ganz auf sich selbst gestellten, aus dem eigenen Wesenszentrum ihr Leben gestaltenden Persönlichkeit den festen Boden geben und die Richtung des Strebens weisen wollte — sie pflanzte auch in den Menschen gerade diejenigen Eigenschaften ein, auf denen die nicht zu erschütternde Sicherheit der inneren Haltung, die Überlegenheit gegenüber allen Gewalten des äußeren und des inneren Schicksals beruht. Das Ideal der „Autarkie" des Weisen — diese Lehre gab ihm, so schien es, die vollkommenste Erfüllung. Etwas von der Ruhe und Sicherheit, die man im Schoße der Kirche und ihres Glaubens empfunden hatte, schien aus dieser Lehre in die Seelen einzuströmen, und dies doch ohne alles Zurückgreifen auf transzendente Quellen des Trostes und der Gnadenspendung, rein aus den eigensten Kräften des eingeborenen Menschentums heraus. Aus der ausgebreiteten moralphilosophischen Literatur jener Tage, die im einzelnen zu erörtern nicht dieses Ortes ist, klingt uns immer wieder die stolze Genugtuung entgegen über die neue und sichere Stellung in den Stürmen des Lebens, die der mündig gewordene Mensch nun aus den ureigensten Kräften des Selbst heraus errungen hat.

Das Recht solchen Selbstbewußtseins mußte indessen fraglich erscheinen, wenn man die gedanklichen Grundlagen dieser Lebenshaltung auf ihren Sinn und ihre Herkunft befragte. Den Mut zum eigenen Selbst, ja auch die Fähigkeit, es zu entdecken und auszusprechen, das Vertrauen, daß in ihm Sinn und Ziel des Lebens beschlossen sei — dies alles dankte man nicht weniger der antiken Verkündigung des Ideals der freien Persönlichkeit als der Durchforschung und Erprobung des eigenen Herzens. Und wiederum: was diese letztere zur Eroberung des neuen Lebensstandes beigetragen hatte — wie hätte es so wirksam und triebkräftig sein können, hätte nicht dies Herz das Erbteil des mittelalterlich-christlichen Seelenschicksals in sich getragen.

Digitized by Google

Noch zitterten in den Seelen die Erschütterungen von Bußkampf und Gotteserlebnis nach, als die Botschaft von dem Selbstwert der Persönlichkeit Zugang suchte. Nicht umsonst hatte das religiöse Erlebnis den Blick immer mehr nach innen gelenkt, das Werden der Seele in einem der Antike verschlossenen Sinne mit schicksalsvoller Bedeutung erfüllt. Eine Menschheit, in deren Rücken das seelische Geschehen des Mittelalters lag, mochte immerhin mit ihrem bewußten Wollen die Rückkehr zur geistigen und ethischen Haltung der Antike erstreben — aus ihrem Sein war nicht mehr auszutilgen, was sie in Sündennot und Heilsgewißheit erfahren hatte. Und so war die Seele, die den Aufruf der antiken Ethik als an sich gerichtet empfand, eine ganz und gar andere als diejenige, der sie gleich zu werden strebte, gleich zu sein glaubte. Die alten Formeln füllte ein neuer Erlebnisgehalt.

Man braucht nur seinen Blick auf einen von denen zu richten, die an der Schwelle des neuen Zeitalters stehen, auf Petrarca, um zu erkennen, wie seltsam der neue Mensch gerade in seiner ethischen Haltung die Mächte der Vergangenheit zusammenführt und gegeneinanderstellt, wie zwiespaltreich die Einheit ist, die er in seinem neuen Menschentum darzustellen sich befleißigt. Schon bei ihm zeigt sich, was von der ganzen Gefolgschaft stoischer Ethik gilt: der Stoa, von der man sich den neuen Lebenssinn verkünden ließ, hatte die in das mittelalterliche Denksystem vielfältig eingewachsene Stoa unvermerkt die Wege gebahnt. Die Begriffswelt, die den neuen Lebensdrang in sich aufnehmen sollte — man denke etwa an den bedeutungsreichen Begriff der „Natur" — war durch das Mittelalter bereits mit einem Sinn erfüllt worden, den ihre Neubelebung auch durch den Rückgang auf den antiken Ursprung nicht einfach austilgen konnte. Im Zeichen dieser Verschränkungen stand die ganze werdende Ethik der Neuzeit.

Im Zusammenhange der gleichen Entwicklung treten alsbald auch die neuen Quellen ethischer Einsicht hervor, die man aufsucht, nachdem die transzendenten Herleitungen hinfällig geworden sind. Wenn wir oben sahen, daß gerade die Verankerung in der Überwirklichkeit des „Jenseits" die sicherste Gewähr für die Objektivität der sittlichen Forderung bildet, so ist ohne weiteres verständlich, in welche entscheidende Krisis die ethische Gedankenwelt, rein ihrer ideellen Struktur und Verbindlichkeit nach, durch den Zerfall dieses ihres Fundamentes hineingezogen wird. Es geht um nichts geringeres als um die Frage, ob an die Stelle der verlorenen eine Form der Begründung treten wird, die der sittlichen Norm die gleiche Unangreifbarkeit sichert, die das Subjekt ebenso wirksam an eine überlegene Ordnung bindet.

Die Frage gewinnt dadurch ihr neues Gesicht, daß die neue Quelle für die ethische Normierung des Subjektes — im Subjekt gesucht wird. Auch in dieser Bindung wirken eigene Lebenstendenzen mit den Anregungen des Altertums zusammen. Die Ethik der autarken Persönlichkeit zu begründen oder zu erneuern war nicht möglich ohne einen Einblick in das Wesen derjenigen Wirklichkeit, aus der diese Persönlichkeit herauszugestalten war: das Wesen des Menschen, seine Möglichkeiten, seine Antriebe, die Formen seiner seelischen Bewegung. So hatte denn schon die antike Ethik und ganz besonders die Ethik der für das Zeitalter so maßgebenden Stoa in einem eingehenden Studium der seelischen Wirklichkeit die Grundlage für die Normierung des persön-

Digitized by Google

lichen Lebens gesucht. Das Mittelalter seinerseits hatte, wie bemerkt, die Kontinuität dieser Überlieferung nicht abreißen lassen, weil ihm, freilich in einem ganz anderen und neuen Sinne, das Innenschicksal des Menschen zu einem Gegenstand von zentraler Wichtigkeit werden mußte. Nunmehr, als der transzendente Hintergrund dieses Seelenstudiums verblaßte, konzentrierte sich von neuem die Teilnahme ganz und gar auf das Drama der Seele, das nunmehr nicht als Reflex eines transzendenten Herganges, sondern rein um seiner selbst willen, im Hinblick auf eine ethische Gestaltung dieser Innenwelt, erforscht und analysiert wurde. Wie sehr der Mensch selbst zum Gegenstand eines leidenschaftlichen Interesses wurde, das bezeugt die Fülle der moralphilosophischen Traktate, die den Gehalt der antiken Seelenerforschung der Zergliederung des eigenen Ich dienstbar zu machen und zugleich den Zeitgenossen zuzuführen wetteifernd bemüht waren.

Und nun war es, als ob die Entwicklung des Geistes gleich an der Schwelle dieses Zeitalters wie die Möglichkeiten so auch die Gefahren dieser Wendung zum Ich recht deutlich ans Licht bringen wollte — Gefahren, die in erster Linie gerade die Region des Ethischen bedrohten. Solange sich die Seele selbst erforschte in frommer Scheu und Ehrfurcht vor dem Übersinnlichen, in gläubiger Hingabe an einen Zusammenhang höheren Lebens, der über das beschränkte, der Erlösung bedürftige Ich weit hinausreichte, solange war der Versuchung gewehrt, daß aus der Selbstbetrachtung selbstherrliche Überheblichkeit wurde. Glaubte sich aber die Seele, abgelöst von solchen transpersonalen Bindungen, ganz der eigenen Führung überlassen und nur dem eigenen Genius verpflichtet, so konnte nur allzu leicht die Einkehr in das Ich in Selbstverliebtheit, Selbstvergötterung umschlagen. Und in der Tat führt uns bekanntlich die Renaissance, angefangen mit dem sein Ich so unmittelalterlich zur Schau stellenden Petrarca, eine Reihe von Persönlichkeiten vor Augen, die nicht etwa nur in der Lebenspraxis die Souveränität des losgesprochenen Subjekts zum Wahlspruch nehmen, sondern auch mit dem ästhetisch-litterarischen Kultus des Ich in der unbedenklichsten Form den Anfang machen. Welch wirksamen Rückhalt die mittelalterliche Weltansicht dem sittlichen Gedanken geboten hatte, dafür zeugt nichts so nachhaltig wie die Tatsache, daß der Zerfall dieser Weltansicht vielfach den Umschlag in einen schrankenlosen ethischen Subjektivismus, ja Libertinismus zur unmittelbaren Folge hatte.

Nicht als ob alle die, die damals im Menschen selbst die Prinzipien der Lebensführung aufsuchten, gleich das Ganze seiner vorgefundenen Anlagen, Möglichkeiten und Wollungen wahllos kanonisiert hätte. Im Gegenteil: die fortwirkende Gewöhnung an ein dem Einzelwesen überlegenes Normsystem zeigt sich allerorts in dem redlichen Bemühen, die Grundsätze des sittlichen Lebens zwar im Herzen des Menschen, nicht aber als ein auf den einzelnen Menschen Beschränktes und jeder höheren Sanktion Ermangelndes aufzufinden. Eine höhere Instanz soll auch jetzt über dem vereinzelten Menschendasein walten. Und auch hier lagen in der antiken Ethik, wiederum ganz besonders in derjenigen der Stoa, die Gedanken bereit, die es möglich machten, den Ergebnissen der Seelenanalyse die Gewichtigkeit einer überlegenen Norm zu verleihen. Es war der stoische Zentralbegriff der „Natur", der, wie er schon im mittelalterlichen Denksystem als Prinzip sinnvoller Vereinheitlichung gedient hatte, nun in einem veränderten, antiker Bedeutung sich wiederum annähernden Sinne die Einordnung der

Digitized by Google

Menschenseele in einen weiteren Zusammenhang möglich machte. In ihrer Reflexion über die Seele glaubte die Stoa allerdings zunächst einmal die Natur des Menschen, mit und in ihr zugleich die Möglichkeiten ihrer sittlichen Organisation, zu ergründen; aber diese Natur bedeutete ihr von vornherein weit mehr als das Lebensprinzip dieses Einzelwesens oder auch dieser Gattung: sie war ihr der Teilausdruck einer Daseinsordnung, die schlechthin das Ganze der Wirklichkeit umfaßte, Offenbarung jenes „Logos", der, das Universum in der ganzen Ausdehnung seines Lebensprozesses durchwirkend und beseelend, in der Vernunft des Menschen sich zum Bewußtsein seiner selbst und damit zur höchsten Gestalt seines Wirkens durcharbeitet. Die Stimme des eigenen Herzens recht verstehen bedeutete also nicht Geringeres als der Weltvernunft im Ich Gehör geben. Wir übergehen hier einstweilen die Schwierigkeiten und Widersprüche, in die sich diese Theorie von Anbeginn an verwickelt gefunden hatte — Schwierigkeiten, die sich in der ethischen Theorie der Neuzeit immer von neuem zur Geltung bringen sollten — und stellen nur dies eine fest: mit dieser Einbettung der menschlichen Seele in einen weltumspannenden Lebensprozeß war wenigstens grundsätzlich die Thronerhebung des einzelnen Subjekts, seiner Willkür und Partikularität, mit ihren für die Sittlichkeit so bedrohlichen Wirkungen vermieden; in ihr lag die Möglichkeit, ja die Forderung eingeschlossen, in dem vielspältigen und vielschichtigen Aufbau der menschlichen Existenz diejenigen Züge zu finden, in denen ihr Teilhaben an dem Zusammenhang und Zusammenklang alles Seins sich äußert. Der Inbegriff dieser Züge ergab dann eben zugleich den Hinweis auf die Normen, nach denen das Menschenwesen seinen Zusammenhang mit dem Kosmos zu regeln hatte; seine „Natur", verstanden als der Umkreis der den Einzelnen mit dem Kosmos verbindenden Erlebnisse, Impulse und Einsichten, wird damit zugleich zum Kanon einer wahrhaft sittlichen Lebensgestaltung. So glaubte man ein System von Normen gewonnen zu haben, nicht von einer Überwelt her über den Menschen verhängt und durch übernatürliche Offenbarung ihm zur Kenntnis gegeben, sondern mit dem innersten Kern der Menschennatur schlechthin eins und deshalb auch für die menschliche Vernunft mit einer unmittelbar einleuchtenden Evidenz ausgestattet — dabei doch auch ein Normsystem, das kraft seiner das Universum umspannenden Weite dem Einzelwesen mit derselben Majestät und Allgültigkeit gegenüber zu stehen schien, wie nur irgendeine im Transzendenten gegründete Lebensordnung. Es sei nicht versäumt, daran zu erinnern, daß bereits die scholastische Ethik in der Gestalt, die ihr Thomas von Aquino gab — und zwar auch sie in Fortbildung stoischer Gedanken — der Annahme einer „natürlichen" Erkenntnis des Sittlichen Raum gegeben und damit ungewollt bereits ihrer Ablösung von transzendenten Begründungen vorgearbeitet hatte.

Fr. Petrarca, De contemptu mundi 1342; De vita solitaria 1346; De remedio utriusque fortunae.

2. MONTAIGNE.

Die Ethik der Renaissance und des Humanismus hat, soweit in ihr das Bedürfnis nach einer Neubegründung des sittlichen Lebens lebendig war, die im stoischen Naturbegriff gipfelnden Reflexionen vielfach variiert — nicht selten in eigentümlicher Verbindung mit jenem ästhetischen Selbstgenuß der individuellen Persönlichkeit. In der zweifellos reizvollsten und literarisch anmutigsten Form verkörpert der Franzose Montaigne das Zusammenwirken dieser Grundmotive. Im ersten Augenblick möchte man sich versucht fühlen, diesen wandlungsreichen, niemals sich selbst und die Welt ganz ernst nehmenden, niemals sich selbst endgültig festlegenden Skeptiker aus einer Geschichte des ethi-

Digitized by Google

schen Denkens zu verbannen. Was ihm trotz alles Spielens mit sich selbst und dem Leben den Anspruch gibt, auch in diesen Zusammenhang eingereiht zu werden, das ist der hinter dem flimmernden Spiel seiner Einfälle fast verschwindende Hintergrund einer Lebensansicht, der die Sätze der Stoa Festigkeit und trotz allem ein gewisses Schwergewicht verleihen. Wenn er es ablehnt, sich mit den Dingen dieser Welt allzu tief einzulassen, wenn er Familie, Gesellschaft, Staat zwar keineswegs verneint, wohl aber an der Peripherie seines Lebens hält, so spricht daraus nicht Schwäche oder Leichtsinn des Verantwortungslosen, sondern die Sorge um das, was ihm höchste Verantwortung bedeutet: um den Burgfrieden, die innere Unabhängigkeit des Selbst, die er unweigerlich verloren glaubt, wenn der Mensch sich vorbehaltlos mit einem außerhalb seiner Liegenden solidarisch erklärt. Diese Wertung des persönlichen Lebens hebt auch die unbefangen-offenherzige Enthüllung seines beweglichen Ich, die auch alle rein sachlichen Darlegungen gleichsam in sich auflöst, über das Niveau bloßer Gefallsucht hinaus: es ist die „*forme maîtresse*" seiner individuellen Existenz, das Lebensprinzip dieses einmaligen und einzigartigen Daseins, von dem er sich wie dem Leser Rechenschaft gibt. Und dieses Studium seiner selbst wiederum — es rechtfertigt sich in der Tatsache, daß nur durch eine solche einwärts gekehrte Aufmerksamkeit der Mensch es dahin bringen kann, aus der Mannigfaltigkeit von Regungen und Antrieben, die in buntem Wechsel durch seine Seele gehen, die mahnende Stimme der Natur herauszuhören oder, was dasselbe bedeutet, die zur Leitung berufene Instanz im Spiel des inneren Geschehens, das ἡγεμονικόν der stoischen Ethik, zur Herrschaft zu bringen. Die Erkenntnis des Selbst bereitet die Ordnung des Selbst vor, die nur durch die Oberherrschaft jenes zentralen Prinzips möglich wird. Ausführlich berichtet uns Montaigne, wie sein Selbst das Spiel der Affekte auf Grund vernünftiger Überlegung regelt, dieses Motiv verstärkt, jenes dämpft oder auslöscht, auf daß das Gleichgewicht der inneren Existenz vor Erschütterungen bewahrt bleibe. Ziel und Inhalt des sittlichen Lebens, zugleich Quelle jedes wahrhaften Glückes ist für ihn geradezu diese bewußte Lenkung und Disziplinierung des inneren Triebwerkes.

Eine für die Entwicklung der Ethik grundlegende Einsicht tritt hier aus dem Grunde dieser durchaus unmethodischen Selbstbetrachtung hervor: sittliche Lebensgestaltung hat zur Voraussetzung das eigentümliche Vermögen des Ich, sich gleichsam über sich selbst zu erheben, den Gesamtgehalt seines Erlebens zum Objekt prüfender Überschau und regelnden Eingreifens zu machen. Es ist der Tatbestand der „Reflexion", des „Selbstbewußtseins" im prägnanten Sinne, dessen Bedeutung für die Ethik hier aufleuchtet. Es ist die Struktur des Ich-Erlebnisses, die einem führenden Denker dieses Zeitalters im Suchen nach einer Ausrichtung des freigelassenen Eigenlebens zum Be-

Digitized by Google

wußtsein kommt. Die Einsichten, die sich in den hiermit angedeuteten systematischen Zusammenhang einordnen, geben dem glitzernden Farbenspiel von Montaignes Einfällen eine zunächst schwer bemerkbare Bedeutung.

Ja, der prinzipielle Gehalt der Essays ist mit dem Ausgeführten nicht erschöpft. Die Analyse des Ich bildet, wie bereits bemerkt, das Glied eines weitergreifenden Zusammenhanges: jene führende Seelenkraft, auf die die Selbstanalyse stößt, ist weit mehr als ein in das konkrete Ich gleichsam eingelagertes höheres Selbst; in ihr offenbart sich die Lebensmacht, die, ein weltumspannendes ἡγεμονικόν, wie dies eine beschränkte Ich so das All in geordnetem Gange erhält. Die Reflexion auf das Selbst ist also der Weg zum Logos der Welt; die „Natur" des Menschen ist Manifestation der Weltvernunft, eben deshalb das Belauschen und Befolgen ihrer Weisungen zugleich willige Einfügung in das Ganze des geordneten Lebens.

Wenn dieser Gedanke der Selbstbetrachtung der Person erst ihren tiefsten Sinn verleiht, so bringt er andererseits Verwicklungen mit sich, über deren Tragweite sich freilich die sprunghafte Betrachtungsweise eines Montaigne nicht von ferne klar werden konnte — Verwicklungen, die hier gleich klargestellt werden mögen, weil auch sie der Ethik auf Jahrhunderte hinaus, ja in gewissem Sinne bis zum heutigen Tage zu schaffen gemacht haben. Das Labyrinth der Seele zu durchforschen hatte diese ganze Generation von Denkern sich nicht zum wenigsten deshalb entschlossen, weil sie hier zu finden hoffte, was die religiöse Metaphysik des kirchlichen Lehrgebäudes überflüssig machte. Glaubte man sich doch hier auf dem Boden einer Erfahrung, die an Verläßlichkeit alle erdenklichen Aussagen über Wesen und Zusammenhang des Seienden hinter sich ließ und vor der vollends alle Sätze einer nicht nachprüfbaren Offenbarung zur phantastischen Illusion werden müßten. Montaigne, ebenso wie sein mit größerer systematischer Gründlichkeit, mit geringerer Anmut den gleichen Gedanken verfolgender Freund Charron, werden nicht müde, alle Argumente, die nur dem Arsenal der antiken Skepsis entnommen werden konnten, wider die Glaubwürdigkeit oder gar Beweisbarkeit jener religiösen Metaphysik ins Feld zu führen. Nun aber beschränkt sich diese Skepsis keineswegs auf die in religiöser Form niedergelegte Metaphysik; sie erstreckt sich auf schlechthin alle die Lehren, die, die Unmittelbarkeit der Erfahrung überschreitend, durch metaphysische Behauptungen das Wirkliche zu erklären beanspruchen. Und diese universale Skepsis entsprang wiederum keineswegs dem Bedürfnis nach restloser Losbindung des Subjektes: sie glaubte gerade der Ethik den besten Dienst zu erweisen. Solange die Ethik — dies war bei diesen Skeptikern, wie bei manchem ihrer Nachfahren, die Überzeugung — noch irgendwie mit metaphysischen Setzungen solidarisch war, mußte sie auch an all der Unsicherheit und Angreifbarkeit teil haben, die jegliche metaphysische These charakterisiert; war hingegen der ganze metaphysische Spuk gebannt, so war die Ethik von einem höchst fragwürdigen Bundesgenossen befreit und auf den Boden gestellt, der sie zu tragen vermochte: auf den Boden der unmittelbarsten menschlichen Erfahrung!

Und doch kann es sorgfältiger Prüfung nicht entgehen, daß Montaigne und Charron hier einer Täuschung zum Opfer fielen, die seitdem noch viele genarrt hat. Mochte es allenfalls angehen, jene innere Schichtung und Überhöhung des Ich als Faktum der inneren Erfahrung hinzustellen — wo lag die Erfahrungsgrundlage für die Behauptung, daß jenes höhere Ich als solches zugleich der Träger und Vollstrecker der in ethischem Sinne positiv zu bewertenden Lebenstendenzen der Persönlichkeit sei? Was gab der Moralphilosophie das Recht, aus dem Gesamtbefund der empirischen Persönlichkeit

Digitized by Google

einen Komplex zweckvoller Anlagen herauszulösen und zu einem ihr gewissermaßen eingelagerten Prinzip der ethischen Selbstregulierung zu verselbständigen — und welche Erfahrung stützte vollends die Behauptung, dieses Prinzip sei Ausfluß der das All bewegenden göttlichen Vernunft-Natur, der „*raison universelle*"? Kein Zweifel, daß diese skeptischen Anzweifler aller Metaphysik aus der an ihre Stelle zu setzenden inneren Erfahrung eine Metaphysik herausspannen, die an Kühnheit nicht im geringsten hinter derjenigen des mittelalterlichen Glaubenssystems zurückstand. Denn diese Lehre ist darum nicht weniger Metaphysik, weil sie, auf ein Hinübergreifen in transzendente Sphären verzichtend, das Weltwesen im Herzen der Dinge und zumal des Menschen selbst zu entdecken meint. Hat sie doch mit der Metaphysik des Transzendenten denjenigen Zug gemeinsam, der sie am unzweideutigsten als Metaphysik kenntlich macht: die Einlagerung des Wertes in das Sein, die Deutung des Seins aus einem ihm eingelegten Wertzentrum heraus oder, anders gesagt, die Gleichsetzung eines als Wert Anerkannten mit der bewegenden Zentralkraft des Seienden. Die Idee der „Natur", die die transzendente Idee des Göttlichen zu verdrängen bestimmt ist — sie läßt hier wie bei ihren antiken Verkündern, hier wie bei ihren späteren Jüngern Seiendes und Seinsollendes mit einer Innigkeit sich durchdringen, die ihr den Charakter eines Erfahrungsbegriffes unweigerlich entzieht. Nicht umsonst glaubt man in der bewundernden Hingabe an diese Natur etwas von der Inbrunst zu verspüren, mit der die Seele des Gläubigen sich zur göttlichen Überwirklichkeit emporschwingt. Nicht empirische Beobachtung, sondern sinngebende Deutung der Welt und zumal des Menschen gibt diesem Begriff seinen Inhalt und zugleich seine Macht über die Seelen. Hatten die Genannten Recht, jede an metaphysische Voraussetzungen gebundene Ethik als auf Sand gebaut abzulehnen, so wurde ihre eigene wie jede auf diesem Naturbegriff basierte Ethik von diesen Bedenken mit getroffen.

M. de Montaigne, Essais 1582—1588. P. Charron, De la sagesse 1601.

3. BACON.

Wenn es eines Beweises dafür bedarf, daß hier die in der sittlichen Entwicklung des Menschen angeblich sich auswirkende „Natur" nicht auf Grund einer vorurteilsfreien Beobachtung des inneren Lebens, sondern nach Maßgabe bestimmter Wertkriterien bestimmt ist, so kann ein Blick auf einen englischen Zeitgenossen der behandelten Denker ihn geben: es ist Bacon. Er zeigt uns, wie in seinem ganzen Denken, so auch in seinen ethischen Reflexionen den Geist der Renaissance übertragen in die Welt des englischen Lebens und gemäß diesem neuen Medium abgewandelt. Gerade weil er die begrifflichen Grundlagen weithin mit den französischen Denkern teilt, tritt die innere Umstimmung der leitenden Idee um so charakteristischer zutage. Auch Bacon zieht einen scharfen Grenzstrich zwischen ethischen Wahrheiten und religiösen Glaubenssätzen; auch er glaubt jene Wahrheiten in den Grundrichtungen der eingeborenen menschlichen Natur vorgezeichnet und erblickt demgemäß in dem Studium des Ich die Quelle aller sittlichen Einsicht. Aber während reine Beobachtung der menschlichen Natur, vorurteilsfrei geübt, ihn und die behandelten Denker einen im wesentlichen identischen Befund müßte entdecken lassen, weicht in Wahrheit die Natur, die seine Innenschau ihm bloßlegt, in entscheidenden Zügen von derjenigen ab, die jene anderen gefunden zu haben meinten. Einmal ver-

Digitized by Google

gröbert sich die auf das Zentrum des Selbst gerichtete Tendenz des seelischen Lebens, in der dort die eigentliche Leitkraft des seelischen Prozesses gefunden wurde, hier zu dem Trieb rein egoistischer Selbsterhaltung und zu einem sehr äußerlich verstandenen Nützlichkeitsstreben; andererseits aber tritt dieser zentripetalen Bewegung als Gegenkraft eine nach außen, d. h. auf den Mitmenschen, genauer auf das nicht minder äußerlich gefaßte „Wohl" der Gemeinschaft zielende Richtung des Wollens gegenüber. Die menschliche Natur gebietet nicht weniger als die Förderung des Ich auch die Fürsorge für das soziale Gemeinwesen; ja, diese letztere gilt Bacon als die an Wert der anderen noch überlegene Form der sittlichen Lebenshaltung.

Es ist kein Zweifel, daß Bacon mit dieser Hervorhebung der sozialen Affekte eine Seite des menschlichen Lebens von neuem zur Geltung gebracht hat, deren Bedeutung für die sittliche Sphäre schon daraus erhellt, daß immer wieder die ethische Reflexion Neigung gezeigt hat, in ihr alle Problematik des sittlichen Lebens beschlossen zu glauben. Wenn manche Moralisten der Renaissance, wie z. B. Montaigne, diese Probleme an den Rand des sittlichen Problemkreises verschoben oder gar aus ihm entfernt hatten, so war das eine aus der Seelenlage der Zeit erklärliche Übersteigerung eines Strebens, dem zunächst das Kunstwerk der Einzelpersönlichkeit mehr als alles andere am Herzen lag. So vorherrschend war dies Streben, daß es sogar innerhalb jener Metaphysik, in der seine Lebensdeutung wurzelte, gewisse überaus naheliegende Folgerungen, die den sozialen Beziehungen ein beträchtliches Gewicht gegeben hätten, nicht zur Entwicklung kommen ließ. Wer der Überzeugung war, daß die Verbundenheit mit dem Universum des Lebens der „Natur" des Menschen ihre sittlichen Richtkräfte verlieh, der mußte doch diesen überindividuellen Zusammenhang zunächst einmal in denjenigen Lebensverknüpfungen aufsuchen, in denen der Mensch am unmittelbarsten und fraglosesten seiner Eingliederung in übergreifende Totalitäten inne wird: in den Verknüpfungen der menschlich-sozialen Sphäre. Die Lebenseinheit der Gemeinschaft bietet sich so sinngemäß als erste Stufe dar in der Erhebung der Seele zur allumfassenden Einheit des Wirklichen. In der Tat hatte denn auch die Schöpferin dieses Gedankenkreises, die Stoa, mehr als einmal in der Vernunfteinheit der menschlichen Gemeinschaft die sinnfällige Darstellung und Krönung der kosmischen Totalität verherrlicht und aus ihr einen Komplex von sittlichen Forderungen hergeleitet. Und die mittelalterlich-kirchliche Weltansicht hatte gerade in der Deutung und Normierung der menschlich-sozialen Sphäre umfangreiche Anleihen bei diesem Teil der stoischen Ethik gemacht. Bei einem Montaigne, der hierin das Lebensprinzip vieler Renaissance-Naturen verkörpert, ist von dieser Konkretisierung der „natürlichen" Metaphysik nichts zu spüren: er sieht nur die beiden äußersten Glieder der Reihe, die Persönlichkeit des selbstgenugsamen Weisen und die ihn nährende und führende Allmutter Natur; die menschlichen Zusammenschlüsse, denen zwischen beiden ein Platz gebührte, werden nicht als Zwischenstufen, sondern als ablenkende Hindernisse der Einung mit dem Alleben gewertet, folglich auch die aus ihnen entspringenden Verbindlichkeiten soweit wie möglich abgeschwächt.

Hier hat zweifellos Bacon gewisse Züge der stoischen Ethik zu Ehren gebracht, in denen unaustilgbare Erfahrungen des sittlichen Lebens niedergelegt sind: die Beziehungen, die den Menschen mit dem Menschen verknüpfen, können nur vorübergehend in ihrer sittlichen Bedeutung unterschätzt werden. Natürlich bedeutet die Feststellung als solche noch recht wenig: denn nicht ob die Ethik überhaupt an diesem Lebensbereich interessiert ist, sondern in welcher Form ihm die Sittlichkeit, sei es nach ihrer Entstehung, sei es nach ihrer Bestimmung verpflichtet ist — das ist die Kernfrage, die hier sichtbar wird. In dieser Hinsicht bedeuten die primitiven Auf-

Digitized by Google

stellungen Bacons kaum mehr als das Auffrischen einer verblaßten Fragestellung. Recht und Notwendigkeit dieser Erneuerung zeigt sich dann freilich in der Nachhaltigkeit, mit der gerade die englische Moralphilosophie in der bei Bacon angezeigten Richtung weitergedacht hat.

Gerade mit der Vielheit der Antworten, die eine Ethik der „natürlichen" Sozialaffekte offen läßt, wird von neuem dasjenige deutlich, was schon die Gegenüberstellung Bacons und der französischen Skeptiker lehren sollte: wie sehr die Ethik des „natürlichen" Menschen irrt, wenn sie aus einer unbefangenen Beobachtung des inneren Menschen die Richtpunkte des Lebens mit eindeutiger Bestimmtheit meint gewinnen zu können. Wenn der Begriff der Natur sich als Gefäß für einen so mannigfaltigen Inhalt tauglich erweist, so geht daraus hervor, daß wir in ihm nicht die nachträgliche Zusammenfassung ermittelter Tatbestände, sondern eine aus Wertimpulsen geborene und nach glaubensmäßiger Konkretisierung verlangende Idee vor uns haben, eine Idee, die ihrerseits die Phänomene des sittlichen Lebens auf metaphysische Lebensgründe zurückführt.

Fr. Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum 1623.

4. MACHIAVELLI.

Das Übergreifen der ethischen Reflexion auf das Gebiet der sozialen Phänomene brachte nicht zum wenigsten deshalb neue Fragen mit sich, weil es vor jedem Versuch einer inhaltlichen Normierung dieser Sphäre schon zweifelhaft sein mußte, wie weit denn überhaupt die solcher Normierung bedürftigen sozialen Zusammenhänge sich erstreckten. Bacons sehr allgemeine Fassung des Problems zielte im Grunde auf den Umkreis rein persönlicher, d. h. den Menschen unmittelbar mit dem Menschen verknüpfender Impulse der Hilfsbereitschaft und des Wohlwollens. Aber es wurde schon oben ausgeführt, weshalb die ethische Reflexion von dieser Stelle aus weitergezogen werden mußte.

Abermals haben wir hier das Fort- und Zusammenwirken antiker und mittelalterlicher Gewöhnungen des Denkens und Wertens festzustellen. Wenn die Antike in gewissen Zeiten und Menschen das Sittliche gerade auf dem Gebiete des Sozialen gesucht hatte, so fand sie den höchsten und gesammelten Ausdruck dieser Verpflichtung in dem organisatorisch zusammengeschlossenen Leben der Gemeinschaft, zuhöchst also in dem Lebensgebilde des Staates. Und ebenso hatte das mittelalterliche Denken auf seiner Höhe eben diesem Staate eine, natürlich aus dem religiösen Prinzip abgeleitete, Funktion im Erdenleben angewiesen, die ihn zu einem der wesentlichsten Träger und Verwirklicher diesseitiger Sittlichkeit erhob. Wenn nunmehr die Neuzeit wie in ihrer politischen Praxis so auch in der theoretischen Betrachtung dem Staat die höhere Weihe, die ihn als Zuchtanstalt und Vorschule des himmlischen Reiches verklärte, entzog, so war damit die grundsätzliche Frage gestellt, ob diese Wertentleerung auch den aus dem religiösen Prinzip hergeleiteten sittlichen Gehalt der staatlichen Wirklichkeit mit betreffen mußte, ob mithin eine etwaige sittliche Normierung des sozialen Lebens an der Grenze der staatlichen Wirklichkeit Halt zu

Digitized by Google

machen hatte, oder ob umgekehrt von einer neubegründeten Sittlichkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens her auch dem staatlichen Zusammenhange ein neuer ethischer Inhalt zuströmte.

Die Renaissance hat denselben Radikalismus, den sie nicht selten in der Freisetzung der autonomen Persönlichkeit entwickelte, auch in der Behandlung dieses „sozialen" Problems nicht gescheut. Die fortwirkende Kraft ihrer Anregungen beruht nicht zum wenigsten auf der Entschlossenheit, mit der sie der These der mittelalterlichen Weltansicht die Antithese einer genau entgegengesetzten Wertbestimmung gegenüberstellte. Für das uns hier beschäftigende Problem war es die geistige Sendung von Machiavelli, durch den schonungslosen Umsturz der überlieferten Staatsauffassung der politischen Theorie den neuen Antrieb zu geben, den die politische Praxis bereits in Gestalt eines neuartigen Stils des politischen Handelns empfangen hatte. Als ein Denker von anstachelnder und aufreizender Rücksichtslosigkeit hat der Mann, der scheinbar den Staat wie kein anderer zu entsittlichen keine Bedenken trug, den wohlgegründeten Anspruch auf einen Platz in der Geschichte des ethischen Denkens. Auch die Sphäre der Politik mußte im Interesse ihrer autonomen Selbstbegründung zunächst einmal gleichsam bis auf den Grund herausgerissen werden aus allen Verflechtungen mit außerpolitischen Wertbereichen, ehe die so emanzipierte sich mit diesen und insbesondere mit der ethischen Region in das rechte Verhältnis setzen konnte.

Der Radikalismus der Entscheidung, die Machiavellis politische Theorie vertritt, liegt darin, daß er nicht etwa die Sphäre des politischen Handelns äußerlich von einer Sphäre des Sittlichen und Religiösen in einer Form scheidet, die diese in ihrem Bestand unangetastet ließe, vielmehr wiederholt die letztere in eine Stellung zum politischen Wirkensbereich rückt, in der ihr eigentümlicher Sinn- und Wertgehalt völlig verloren zu gehen droht. Der Politiker soll und darf nicht etwa die seelischen Mächte, Antriebe, Forderungen, die erlebt werden als bezogen auf die Werte der Sittlichkeit und Religion, als außerhalb seines Interessenkreises liegend ignorieren; im Gegenteil, als mächtigen Motoren der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit gebührt ihnen ein bevorzugter Platz in dem Ganzen seines politischen Kalküls, in der Berechnung des Kräftespieles, das zu meistern der Beruf seiner politischen Kunst ist. Ja, er wird unter Umständen es sich angelegen sein lassen, diese Überzeugungen und Erregungen der Seele planvoll hervorzurufen, sofern er sich nämlich von ihnen die Kraftwirkungen versprechen kann, deren er im Zusammenhange der politischen Aktion bedarf. Man erkennt: von einer solchen Schätzung dieser Lebensmächte ist nur noch ein Schritt bis zu der Auffassung, daß ihr Sinn und Gehalt sich geradezu erschöpfe in der Leistung, die sie zur Bewegung der politischen Kräfte, zur Gründung, Erhaltung und Mehrung der Staaten beisteuern, und daß

Digitized by Google

demgemäß auch ihr Ursprung lediglich in Interessen und Veranstaltungen dieser Art zu suchen sei. Wo diese Folgerung gezogen war, die Machiavelli jedenfalls nicht mit voller Klarheit ausgesprochen hat, da war den Erlebnissen, in denen dem Menschenherzen eine der politischen Sphäre überlegene Wertwelt aufzugehen scheint, die Begründung in einer ideell legitimierten Sinnsphäre geradehin abgestritten; ihr Gehalt verflüchtigt sich zu einer Scheinhaftigkeit, hinter der als einzige Realität der diese Vorspiegelung hervorrufende und ausnutzende politische Wille übrig bleibt. Und es waren das Folgerungen, die sich jedenfalls mit Machiavells höchst pessimistischem Urteil über die Qualität der das Leben der Menschen durchgängig regierenden Triebkräfte aufs beste vertrugen.

Betrachten wir die hier skizzierten Grundgedanken, die Machiavellis politische Theorie teils beherrschten, teils wenigstens in ihrem Hintergrund lauerten, so tritt die Umkehrung deutlich zu Tage, die das mittelalterliche Wertsystem in der eisigen Kälte dieses politischen Raisonnements erfährt. Begründete vordem der Staat seine Rechtstitel und seine Mission im irdischen Leben aus dem Auftrage, den eine höhere Macht als einzige Quelle und Hüterin des religiös-sittlichen Lebenssinnes ihm erteilt hatte, so wird hier umgekehrt die Welt der religiös-sittlichen Motive nach Ursprung, Sinn und Bestimmung hergeleitet aus der primären Kraftquelle des staatengründenden Menschenwillens; Ursprüngliches und Abgeleitetes, Sinngebendes und Sinnempfangendes haben ihre Plätze getauscht. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß nur ein neuer Heide, wie Machiavelli es gewesen ist, die Skrupellosigkeit aufbringen konnte, deren es zu einem solchen Umsturz der Werte bedurfte.

Man muß fragen, ob und inwieweit die Urkraft selbst, die in der Lebensbetrachtung eines Machiavelli als Vehikel des menschlichen Daseins übrigbleibt, ob der von ihm verherrlichte staatliche Machtwille irgendwelche Züge aufweist, denen wenigstens eine gewisse ethische Tönung zuzusprechen ist. Zweifellos hat man mit Recht ihren Kern in einer Dynamik der Kraftentfaltung und Selbstdurchsetzung gefunden, die sich kaum von der Gewaltsamkeit natürlicher Energieentladungen unterscheidet. Auch hier ist es die „Natur" — freilich eine Natur, ganz ungleich der von den Stoikern und ihren Jüngern kanonisierten — als deren stärkste und imposanteste Äußerung dieser politische Wille hervortritt. Aber eines hebt doch trotz allem die virtù, als welche Machiavelli diese herrscherliche Willensmacht bezeichnet, über das Niveau einer blinden und gleichgültigen Kraftäußerung hinaus: sie steht im Dienste einer weit ausgreifenden Lebenseinheit, die Machiavelli als innerlich beseelt, als von Zielstrebigkeit erfüllt, als wertverwirklichend zwar nicht mit aller Klarheit bezeichnet, wohl aber unfraglich erlebt und gewußt hat: der Lebenseinheit des Staates. Wenn die Renaissance an den verschiedensten Stellen Neigung zeigte, den ganzen Wert- und Sinngehalt der menschlichen Existenz in den Kreis des Einzellebens gleichsam einzusaugen — hier lebte ungeschwächt, genährt an der Sittlichkeit des römischen Staatsgedankens und andererseits doch auch dem Erlebnis des überpersönlichen „*corpus christianum*" vergleichbar, die Gewißheit von der Lebenskraft und dem Lebensrecht eines die individuelle Existenz in sich einbettenden und für sich beanspruchenden Ganzen. Man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß hier nichts geringeres als eine „Staatsmetaphysik" zwar nicht ausdrücklich vorgetragen wird, wohl aber als beseelendes Prinzip der Gedankenbewegung wirksam ist. Wenn Machiavellis politische Theorie über die Jahrhunderte hin die Geister immer wieder angezogen, zu Widerspruch und Zustimmung gereizt hat, so waren es keineswegs bloß die Geheimnisse und Kunstgriffe einer unbedenklichen politischen Technik, die man in seinen Schriften suchte — es war die Leidenschaft des echten autonomen Staatsgedankens, die man als die eigentlich treibende Kraft hinter seinen

Digitized by Google

kühlen Kalkulationen und Anweisungen verspürte. Und darin liegt, daß ein Denker, der zunächst für die sittliche Reflexion nur als Geist der Verneinung wichtig zu sein schien, doch auch in einem positiven Sinne ihrer Entwicklung gedient hat.

N. Machiavelli, Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio; Del Principe 1513.

5. GROTIUS.

Natürlich wird durch diese Erwägungen an der Tatsache nichts geändert, daß Machiavellis politische Theorie ihrem Wortlaut nach und in der praktischen Verwertung, die sie in der Politik des Jahrhunderts fand, wie eine Mediatisierung der Ethik durch die Politik wirken mußte. Sie deutete und normierte den Staat gerade von derjenigen Seite seiner Existenz her, die von der Dimension ethischer Gesetzgebung am weitesten abliegt — von der Seite der Macht. In ihr das Lebensprinzip des Staates zu suchen ist jeder naturalistischen Staatstheorie selbstverständlich. Von dem entgegengesetzten Pol des staatlichen Wirkungszusammenhangs her sein Wesen zu bestimmen findet sich umgekehrt, der Natur der Sache gemäß, jede Theorie gedrängt, die dem Staat im Reiche des Sittlichen seine Heimat zu geben bestrebt ist. Dieser Gegenpol wird dargestellt durch die Funktion, die der Staat als Schöpfer und Hüter des Rechtes ausübt.

Demgemäß hatte denn auch die mittelalterlich-kirchliche Theorie, als es galt, dem Staat seinen Platz in dem sittlichen Kosmos des christlichen Lebens anzuweisen, diese seine Wesensäußerung durchaus in den Vordergrund gerückt. Und auch hier war es gerade die stoische Lehre, die für diese Einordnung die brauchbarsten Formeln in Bereitschaft hatte. Wenn in der stoischen Überlieferung die Weisungen der „Natur", aus der die Ordnung des sozialen Zusammenhanges entspringt, sich in dem Begriff des „Naturgesetzes", der „*lex naturae*", zusammenfaßten, so war dieser Begriff, wie er auf der einen Seite den Gedanken an den göttlichen Gesetzgeber leicht in sich aufnahm, andererseits nicht weniger geeignet, auch dasjenige „Gesetz" zu umgreifen, das als greifbarste und zugleich ideelle Darstellung der staatlichen Wirklichkeit der Erfahrung von je geläufig war. Das Recht des Staates wurde so zum Wahrzeichen seiner sittlichen Natur. Wenn aber nun die christliche Staatstheorie die Grundsätze der Rechtsordnung in der Natur des Menschen vorgezeichnet und demgemäß auch der natürlichen Vernunft dieses Menschen zugänglich glaubte, so lag darin grundsätzlich bereits die Möglichkeit enthalten, diesem Rechte auch dann noch seine Gültigkeit als eine in sich selbst gegründete zu wahren, wenn etwa die neben und über ihr bestehende göttliche Sanktion in Wegfall kam. Es mußte dann eben die rein weltimmanente Deutung des Rechtes, die aus der stoischen Überlieferung in das katholische System eingelassen und als sekundäres Motiv festgehalten war, gleichsam wieder durchschlagen und sich von neuem zum einzigen Erklärungsprinzip aufschwingen. Dieser höchst merkwürdige Zusammenhang machte es möglich, daß auch nach der Preisgabe der transzendenten Begründung und trotz der heftigen Angriffe, die, darüber noch hinausgehend, Theorie und Praxis der Renaissance auch gegen eine ethische Deutung von Recht und Staat richteten, ein Restbestand der mittelalterlichen Theorie als Basis einer neuen sittlichen Rechtfertigung des Staates sich behauptete. Hatte Machiavelli der „Natur" des Staates die Sittlichkeit, ja auch das Recht wenigstens zum Teil zum Opfer gebracht, so erhob sich bald die Auffassung zu neuer Stärke, die gerade in seinem sittlich-rechtlichen Charakter seine wahre „Natur" manifestiert sah. Aus dem gedanklichen Ganzen des mittelalterlichen Denksystems löste sich eine nach eigenen Prinzipien vorgehende

Digitized by Google

Rechtsphilosophie los, in deren Gebiet notwendig die Grenzfragen von Politik und Ethik fallen mußten. Und wiederum war es der allumfassende, bedeutungsgeladene Begriff der Natur, auf dessen Boden die auszugleichenden Richtungen sich begegneten.

Wir betrachten aus dieser Bewegung nur denjenigen Denker, dessen System in der merkwürdigsten Form die nach rückwärts und die nach vorwärts weisenden Bezüge vereinigt zeigt. Es ist die Rechtstheorie des Hugo Grotius, an der hier natürlich nur diejenigen Züge hervorzuheben sind, durch die sie für die Entwicklung der Ethik Bedeutung gewonnen hat. Daß ihr diese zukam, war die natürliche Folge davon, daß sie sich in ihren letzten Prinzipien den Anfängen der neuzeitlichen Ethik nächstverwandt zeigte. Gleich ihr löste sie, und zwar auf Grund der uns bereits vertrauten Überlegungen, die Sphäre der rechtlichen Grundsätze ab von allen Glaubensüberzeugungen und Lehren des Dogmas. Die Geltung dieser Sätze würde feststehen, auch wenn es keinen Gott gäbe, und so wenig der Wille Gottes etwas daran zu ändern vermöchte, daß $2 \times 2 = 4$ ist, so wenig unterliegen diese Sätze seinem Eingriff. Daneben steht dann freilich auch der Gedanke, daß die Natur der Dinge, aus der alle Sätze der Vernunft entfließen, das Werk des göttlichen Schöpferwillens sei — ein Zeugnis dafür, daß diese immanente Begründung des Rechts ferne davon ist, nun ihrerseits die Welt des Glaubens anfechten zu wollen. Die Wurzeln des Rechts sucht also diese Rechtsphilosophie eben dort, wo die Ethik die Fundamente der Sittlichkeit aufgefunden zu haben meint: in der eingeborenen Natur des Menschen. Ja, Grotius begegnet sich sogar in der näheren Bestimmung dieser der Menschennatur eingepflanzten Grundsätze mit einer in der Geschichte der Ethik weitverbreiteten Lehre, die uns bereits in den moralphilosophischen Sätzen Bacons nahetrat. Er findet in ihnen den Ausdruck und die Frucht des gesellschaftlichen Triebes, so zwar, daß er diesem die egoistischen Motive nicht als gleichberechtigt, sondern lediglich als eine durch die Weisheit Gottes beigegebene Verstärkung zugesellt. Kurzum: wir befinden uns bei diesem Philosophen des Rechts durchaus in dem Gedankenkreis der „natürlichen" Ethik, und in der Tat kommt es bei ihm zu keiner Klarheit darüber, ob und wie denn nun eigentlich die Prinzipien, in denen die Eigenart der Rechtssphäre begründet ist, sich von denen des sittlichen Lebens unterscheiden. Beide fließen so ununterscheidbar ineinander, daß wir hier eine Verwirrung drohen sehen, die das Komplement der bei Machiavelli beobachteten bildet: wird das Wesen des Staates gesucht in der Vertretung eines Rechtes, das nach Herkunft und Sinn sich kaum mehr von einem Kanon allgemein menschlicher Sittlichkeit unterscheidet, so geht ihm unweigerlich das Stück seiner „Natur" verloren, dem Machiavelli eine nicht weniger einseitige Gunst zugewendet hatte.

Wir hätten uns den Blick auf Grotius schenken können, wenn seine Beziehungen zur Ethik sich in diesen Grenzverwischungen erschöpften. Aber diese Berührung der

Digitized by Google

ethischen und der juristischen Problemwelt hat doch für jene auch eine positive Bedeutung. Das dem juristischen Denken eigentümliche Bedürfnis nach scharfen Begriffsbestimmungen macht sich vorteilhaft geltend inmitten einer Problemlage, die nur allzusehr an der Vieldeutigkeit der leitenden Ideen krankte. Schon in der römischen Stoa hatte der Begriff der „Natur" gerade dadurch bestimmtere Umrisse gewonnen, daß er sich in der klaren Luft der juristischen Gedankenbildungen auszuweisen genötigt wurde. So meldet sich auch in Grotius der Drang nach einer rationaleren Bestimmung dieser leitenden Idee nachdrücklich zum Worte. Schon der erwähnte Vergleich mit dem Geltungscharakter einer mathematischen Wahrheit ist für dieses Streben kennzeichnend. Wenn das ebenso enthusiastische wie ungeregelte Denken der Renaissance in der Natur nichts weiter als ein vielbewegtes Spiel unberechenbarer Gestaltungstriebe erblickt hatte — hier war gefordert: strenge Systematik, logisch klare Ableitung aus obersten Prinzipien, unangreifbare Vernunftevidenz. Die strengste, keine Ausnahme duldende Allgemeingültigkeit gilt nunmehr als die Eigenschaft, durch welche die gesuchten Sätze, in deutlicher Entgegenstellung gegen die historisch wechselnden Inhalte des positiven Rechtes, ihren Ursprung aus der „Natur" zu erhärten haben. Natur und Ratio, im Rausche des Renaissance-Erlebnisses oft auseinandergegangen, rücken in diesen Forderungen wieder so nahe zusammen, daß bis zu ihrer Gleichsetzung nur noch ein Schritt ist. Es ist der Geist der Aufklärung, der sich in der Form juristischer Postulate besonders früh ankündigt.

Gleichgültig, wie es um das Recht und die Haltbarkeit dieser Forderung bestellt sein mochte: die bloße Tatsache, daß eine ebenso weitverbreitete wie unbestimmte Vorstellung sich zu so festen und klaren Linien zusammenzog, bedeutete eine wesentliche Förderung der Problementwicklung. Wir heben an der so hervortretenden Problemgestaltung zwei Seiten hervor, die gerade für die ethische Reflexion von Bedeutung waren. Wenn die Renaissance die ethischen Möglichkeiten und Forderungen aus einer transzendenten Überwelt heruntergeholt und in das Herz des „natürlichen" Menschen umgepflanzt hatte, so führte das leicht zu der Auffassung, Sittlichkeit sei nichts anderes als die ungehinderte Entfaltung des im Menschen potentialiter Enthaltenen. Damit ging der Sittlichkeit der Charakter der Forderung, des Gebotes verloren, den ihr im Rahmen der mittelalterlichen Weltansicht die Stufung von Welt und Überwelt gewährleistet hatte. Nun war Grotius zwar darin mit der Renaissance eines Sinnes, daß die Allgemeinheit des Rechtsgesetzes in der Beschaffenheit des menschlichen Wesens, wie es nun einmal als Glied der Schöpfung dastehe, ihre Grundlage habe. Aber wenn er nun diese Allgemeinheit auf die Form einer streng logischen Allgemeingültigkeit zu bringen sich bestrebte, so hatte er damit grundsätzlich, wenn auch ohne volles Bewußtsein, den Übertritt von der bloßen Betrachtung des als wirklich Vorgefundenen in die Sphäre des Ideellen, ja des Normativen vollzogen. Damit war tatsächlich das Gegenüber des Menschen, wie er ist, und einer Idee, unter die er sein Leben zu stellen hat, in einer von der mittelalterlichen abweichenden Form erneut und die Möglichkeit angedeutet, auch auf dem Boden der neuen Weltgesinnung die sittliche Forderung gegenüber der empirischen Realität des Vorgefundenen zu befestigen. In der Form des rationalen Gesetzes, der allgemeingültigen Regel macht die Objektivität des sittlichen Gebotes erneut ihre Rechte geltend.

Freilich, je deutlicher nun die in diesem Gegenüber enthaltene Spannung hervortrat, um so schwerer war auch die Einheit jener Metaphysik der „Natur" bedroht, in der die Ethik der Renaissance wurzelte. Je klarer sich die Idealität des Gültigen, der begriffliche Charakter des Gesetzes durcharbeitete, um so unbegründeter mußte auch die Unbefangenheit erscheinen, mit der die Verkünder jener Metaphysik diesen Inbegriff rein ideeller Sinngehalte in die reale Beschaffenheit des Weltganzen und zumal der menschlichen Natur zurückverlegt, ja zum

Digitized by Google

Wesenskern, zur bewegenden Kraft dieses Ganzen erklärt hatten. Diese Metaphysik konnte ja nur solange überzeugen, wie man es sich ersparte, „Sein" und „Sinn" mit unzweideutiger Klarheit gegeneinander abzusetzen. Je klarer der ideelle Charakter der Vernunftinhalte hervortrat, um so undenkbarer wurde es — wie nicht nur auf dem Boden der ethischen Reflexion fühlbar wurde — die „Vernunft" einfach mit der „Natur" gleichzusetzen. So ließ das Weiterwachsen der in der Renaissance begonnenen Gedankenreihen alle Gegensätze hervortreten, die dereinst die Stoa vergeblich in ihrem System zu versöhnen sich bemüht hatte.

H. Grotius, De iure belli et pacis 1625.

* * *

So unentwickelt und begrifflich schwerfällig das ethische Denken dieses Zeitalters der Vorbereitung sein mag, es läßt doch schon die Fülle von Fragen, Schwierigkeiten und Verwicklungen sichtbar werden, die den Menschengeist bedrängen mußten, sobald er aus der allseitig geschlossenen Einheit der mittelalterlichen Daseinsdeutung heraustrat und die Prinzipien der geistigen Wirklichkeit aus dem Sinne der autonomen Wertsphären hervorzuholen hatte. Mögen immerhin die ersten Generationen dieser neuen Zeit, noch unvermögend, die Verwicklungen des Lebens wie des Gedankens zu durchschauen, in den dem Altertum entlehnten, aus mittelalterlichem Lebensgefühl beseelten Formeln eine erlösende Antwort in der Hand zu haben glauben — eine tiefer greifende Kritik entdeckt schon in ihren Aufstellungen die Anstöße und die inneren Gegensätze, die die fortschreitende Gedankenbewegung immer mehr an die Oberfläche treiben mußte. Nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin äußerte sich das Unvermögen dieser Generation, der durch die neue Aufgabe geschaffenen Schwierigkeiten Herr zu werden: entweder sie gab den aus sich zu begründenden Richtungen des Geistes ein Maß von Selbständigkeit, das sie aus dem Zusammenhange der geistigen Lebenswirklichkeit herausriß — oder sie suchte die geforderte Einheit des Lebens durch Mischungen und Kreuzungen zu wahren, in denen entweder die zu vereinigenden Mächte insgesamt ihre Eigenfarbe einbüßten oder eine von ihnen die anderen bis zur Vernichtung in sich aufsog. So konnte es dahin kommen, daß kaum eine der denkbaren Kombinationen von Religion, Sittlichkeit, Politik, Gesellschaft, Recht, Macht, kaum eine der innerhalb ihrer möglichen Formen der Über- und Unterordnung unversucht blieb. Das Medium aber, innerhalb dessen sich diese Begegnungen, Verschlingungen, Scheidungen abspielten, bildete mit seinen schier unbegrenzten Auslegungsmöglichkeiten der Begriff der „Natur".

J. Burkhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien.[12] 1919. W. Dilthey, Gesammelte Schriften. II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.[2] Leipzig 1921. K. Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus. Berlin 1918. Derselbe, Deutsche Renaissance[2]. Berlin 1918. F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte[2]. München 1926.

Digitized by Google

III. DIE ENGLISCHE MORALPHILOSOPHIE.

1. HOBBES.

Historische Fügungen, denen nachzugehen nicht dieses Ortes ist, haben für mehr als ein Jahrhundert der englischen Philosophie in der Erörterung der ethischen Fragen die Führung gegeben. Die eigentümliche Art und Richtung des englischen Geistes wirkte hier zusammen mit einer Folge von Geschehnissen, die nicht nur der religiösen, politischen und ethischen Reflexion reichen Stoff und vielseitige Anregung boten, sondern auch der Ideenbewegung eine in diesem Zeitalter ungewöhnliche Freiheit des Gedankens und der Aussprache verschafften. Während auf dem Festlande das politische und religiöse Leben durchweg eine Richtung einschlug, die von dem im Zeitalter der Renaissance gewonnenen Wagemut des Denkens und Forderns weit wegführte, konnten auf dem englischen Boden die verschiedenartigsten Tendenzen sich mit der gleichen Unbefangenheit bekennen und aneinander in einer kaum eingeengten Diskussion zur Klarheit durcharbeiten.

Solche Unbedenklichkeit der Äußerung zeichnete gleich den ersten aus, der die Reihe dieser Denker eröffnet. Es ist Thomas Hobbes, in der Schonungslosigkeit seiner politischen und moralphilosophischen Zergliederungen wie auch in der Nachhaltigkeit der eben deshalb von ihm ausgegangenen Wirkungen seinem Vorbild Machiavelli nicht nachstehend. Doppelt bedeutsam war der Anstoß, den er der Bewegung erteilte, aus dem Grund, weil die angedeutete Richtung seines schriftstellerischen Charakters zusammentraf mit einem Problemansatz von der höchsten methodischen Fruchtbarkeit. Er wagte es, ein Denkverfahren, dem der Renaissancegeist einen seiner stolzesten Triumphe verdankte, zur Klärung der Dunkelheiten und Widersprüche heranzuziehen, die die ethische Reflexion bis dahin unbehoben gelassen hatte.

Wir sahen, daß der Begriff der „Natur", an dem das ethische Orientierungsbedürfnis der Renaissance seinen Halt suchte, an einer Vieldeutigkeit litt, die ihn zur Leitidee des sittlichen Lebens wenig geeignet machte. Nun aber zeigte die denkende Arbeit der Renaissance einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit, der dem von Grotius betretenen an Gangbarkeit und Sicherheit weit überlegen schien. Natur hatte dem denkenden Bemühen an einer bestimmten Stelle ihre letzten Geheimnisse aufgeschlossen, und zwar aufgeschlossen mit dem Ergebnis, daß in dem Weben ihrer Kräfte eine Gesetzlichkeit sichtbar wurde, die sich als identisch erwies mit einer der menschlichen Vernunft immanenten Regel. Staunenden Auges stand die Naturforschung der Renaissance vor dem Wunder, daß „die Natur in mathematischer Sprache geschrieben ist". Relationen, die der Geist scheinbar nur deshalb mit so unfehlbarer Sicherheit bestimmen konnte, weil sie an den von ihm selbst konstruierten Gebilden stattfanden, also weil sie im Grunde seine eigene Schöpfung waren, sah man in rätselvoller Übereinstimmung in dem Kräftespiel der äußeren Natur wiederkehren. Das innerste Gesetz der denkenden Vernunft schien zusammenzufallen mit dem Gesetz, dem die Bewegung der körperlichen Massen gehorcht. Hier war in vollkommenster Gestalt das gefunden, was der

Digitized by Google

Geist nach seiner Emanzipation von der Objektivität mittelalterlicher Daseinsdeutung suchte: eine gleich sichere, gleich unverbrüchliche Wahrheit, aber nicht von außen, von oben, durch autoritative Offenbarung dem uneinsichtigen Menschen verordnet, sondern in der Natur des Menschengeistes selbst gegründet und deshalb mit klarster Evidenz der Vernunfteinsicht sich darbietend. Recht eigentlich im Menschen selbst trat die objektive Instanz hervor, die neue Klarheit und Sicherheit versprach. Wann hatte je das „*lumen naturale*" von seiner weltumspannenden Macht eine solche Probe abgelegt!

Nun aber sieht man deutlich: in der Arbeit der mathematischen Naturwissenschaft war in vorbildlicher Form die Schwierigkeit behoben, die Spannung gelöst, mit der wir die Metaphysik der Vernunft-Natur und die auf ihr fußende Ethik belastet sahen: hier war auf der einen Seite eine Welt rein idealer, geistgeborener Gebilde — hier war auf der anderen Seite die handgreiflichste Wirklichkeit, die die menschliche Erfahrung kannte — und doch wurde dieses Gegenüber, diese Parteiung von Vernunft und Natur überbrückt, ja aufgehoben durch die Koinzidenz der Grundverhältnisse, die die denkende Vernunft sowohl in ihren Eigenschöpfungen als auch in jener ihr scheinbar so fremd entgegenstehenden Wirklichkeit entdeckte. Undenkbar, daß nicht von dieser überwältigenden Offenbarung her die Hoffnung und Forderung hätte ausstrahlen sollen, es könnten und müßten auch im Bereich der menschlich-beseelten Wirklichkeit die „natürlichen" Grundrelationen aufgedeckt werden, in denen das immanente Gefüge der Vernunft durch das Gewirr eines scheinbar regellosen Geschehens hindurchleuchtet — und dies um so mehr, als diese Menschenwelt doch noch in einem ganz anderen Sinne und Maß der denkenden Vernunft nahestand, als das Reich der unterlebendigen, untergeistigen Naturkräfte. Es konnte nicht ausbleiben, daß das theoretische Verlangen nach umfassender Erkenntnis und die praktischen Bedürfnisse des nach Klarheit und Sicherheit verlangenden Gemütes sich in diesem Postulat begegneten.

Damit ist das Grundsätzliche an der Problemverschlingung bezeichnet, die dazu führen mußte, daß eine mit dem Begriff der „Natur" sich abmühende Ethik in den methodischen Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft die Auflösung aller ihrer Zweifel und das logische Instrument ihrer Untersuchungen begrüßte. Und Hobbes ist derjenige gewesen, dessen kühne Denkerpersönlichkeit das durch die Problemlage Nahegelegte sofort mit äußerster Folgerichtigkeit durchführte. Daß er es tat, das macht seine Bedeutung wie für die gesamte philosophische Bewegung so auch für die ethische Ideenentwicklung aus. Versuchen wir hier, diese Seite seiner Wirksamkeit zu beleuchten, so finden wir uns einer Schwierigkeit gegenüber, die sich bei weiterem Vordringen in der Problementwicklung noch steigern wird. Wenn wir schon wiederholt bemerken mußten, daß als Hintergrund und Stütze ethischer Sätze eine metaphysische Deutung des Ganzen von Welt und Leben kaum je zu fehlen pflegt, so tritt dieser Zusammenhang natürlich überall da besonders zwingend hervor, wo der Moralphilosoph zugleich ein System metaphysischer Weltauslegung konzipiert und begrifflich entfaltet hat. Eine absondernde Betrachtung seiner ethischen Aufstellungen kann also nicht umhin, eng Zusammengehöriges auseinanderzureißen. Wir werden die Bedenklichkeit dieses Verfahrens dadurch zu mildern versuchen, daß wir die Verbindungslinien jedenfalls andeuten, durch die das Ganze der jeweils zu betrachtenden ethischen Überlegungen mit der zugehörigen Weltansicht zusammenhängt, ohne damit die Vertiefung in diese selbst überflüssig machen zu wollen. Andererseits bietet die Betrachtungsweise, die durch die uns leitende Fragestellung geboten ist, den Vorzug, daß sie an den in Betracht zu ziehenden metaphysischen Denkgebäuden mit besonderer Deutlichkeit die übertheoretischen Voraussetzungen hervortreten läßt, die in Gestalt von oftmals uneingestandenen Wertsetzungen der Weltdeutung die Richtung weisen.

Was immer Hobbes an solchen Sätzen ausspricht, die ihrem Gehalte nach dem Umkreis ethischer Reflexionen im weitesten Sinne angehören, das gibt sich als unausweichliches Ergebnis solcher Gedanken-

Digitized by Google

gänge, die an Strenge nicht im mindesten hinter dem logischen Gefüge der mathematischen Naturwissenschaft zurückbleiben wollen. Sein ganzes Denken steht unter dem Leitsatz, es gebe nur eine einzige Methode wissenschaftlicher Betrachtung, eben die in der mathematischen Naturwissenschaft als unfehlbar erprobte, und diese umfasse grundsätzlich das Ganze der Erfahrungswirklichkeit. Daß insbesondere die menschliche Welt und zumal deren seelische Innenseite dieser Methode unterstehe, das steht für Hobbes auf Grund von zwei Überlegungen fest, zwischen denen eine ihm entgangene Unverträglichkeit obwaltet. Auf der einen Seite führt er die seelische Erlebniswirklichkeit mit Hilfe einer grob sensualistischen Psychologie auf „Bewegungen", also auf die in der Mechanik geklärte Gestalt des Wirklichen zurück. Damit ist die Welt der inneren Erfahrung in dem einen allumfassenden Mechanismus des Wirklichen aufgenommen bzw. dem zugehörigen Begriffssystem eingefügt. Andererseits aber nimmt er, um sich an den Kern der menschlichen Wirklichkeit heranzuarbeiten, dasjenige Gebilde zum Ausgange, welches nach seiner Überzeugung unsere Vernunft deshalb bis in seine letzten Bedingungen hinein zu durchschauen in der Lage ist, weil es, analog den Gebilden der Mathematik, durch den menschlichen Geist selbst erzeugt ist. Dieses Gebildet findet Hobbes im Staate. Der Staat, das „*corpus politicum*", ist für ihn das durch den menschlichen Geist konstruierte System der gesellschaftlichen Kräfte, der vollkommene Mechanismus der Menschenwelt. Von ihm her nach seinen Bedingungen zurückfragen heißt nichts anderes, als die Grundkräfte aufspüren, deren Zusammenspiel die menschlich-gesellschaftliche Wirklichkeit schafft und erhält. Da in der einen wie in der anderen Überlegung der Begriff des Mechanismus obenansteht, bleibt der wesentliche Unterschied unbeachtet, daß dort die in den Gesetzen der Mechanik gemeinte und berechnete Kraft, hier die um diese Kraft und ihre Gesetze wissende, dazu dieses Wissen technisch verwendende Intelligenz zur Erklärung der menschlichen Erfahrungswelt herangezogen wird — ein Unterschied, der, wie sich zeigen wird, dem Ganzen des von Hobbes entwickelten Systems verhängnisvoll wird.

Wie aber stellt sich nun Hobbes die Menschenwelt dar, zu deren Beschaffenheit er auf diesen Wegen vorzudringen sucht? Hier treten die Grundbestimmungen hervor, die auch das Fundament seiner Auffassung vom Sittlichen bilden. Dieselben Gründe, die dazu nötigen, den Staat bei der Erkenntnis des Menschenlebens zum Ausgangspunkt zu nehmen, bringen sich in der Tatsache zur Geltung, daß auch die Phänomene der Sittlichkeit nur in der Beziehung auf ihn Bestand haben. Von dem Gebilde des Staates rückwärts schreitend zu den Bedingungen seiner Erzeugung, stößt die Rekonstruktion auf das vorstaatliche Menschenwesen als das letzte „Element", von dem her jene Wirklichkeit auf dem Wege der „kompositiven" Methode wieder auf-

Digitized by Google

zubauen ist. Dieses Wesen zeigt sich ausgestattet mit nichts weiter als mit dem Vermögen zu jenen elementaren Bewegungen der Seele, aus denen die sensualistische Psychologie die gesamte seelische Wirklichkeit einschließlich der erkennenden Funktion glaubt herleiten zu können, zudem aber mit dem diese Bewegungen letztlich in Gang setzenden Motor, der Selbstsucht. Kein auf die Mitwesen zielender Trieb hält ihm die Wage. Nicht nur ist der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit nicht auf Sozialität angelegt, wie der Vergleich mit manchen sehr viel geselligeren Tiergattungen augenscheinlich macht: nicht weniges in ihm widerstrebt geradezu der Vergesellschaftung. Demnach ist der Zustand, der der natürlichen Ausstattung dieses Wesens entspricht, der „Krieg Aller gegen Alle". Sucht man das „Naturrecht" in der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen auf, so besteht es in der Befugnis, zu nehmen, zu rauben, zu vergewaltigen, wie nur die Selbstsucht es gebieten mag.

Wie hat es beim Ausgehen von einem „Element" solcher Art zu der zusammengesetzten Wirklichkeit des „*corpus politicum*" kommen können, das als ein Gebilde des geselligen Zusammenschlusses doch scheinbar der vollkommenste Widerspruch zu der Natur seiner Elemente bildet? Diese Frage bedeutet nichts anderes als die Frage nach dem Wesen der „Konstruktion", die von den „rekonstruktiv" ermittelten Elementen her das Ganze des gesellschaftlichen Mechanismus aufbaut. Als vermittelnde Macht tritt hier jenes Vermögen hervor, das sich aus rein sensorischen Anfängen zur Höhe erkennenden Intellektes durcharbeitet. Was die Natur dem Menschen vorenthält, das lehrt die durch die Vernunft verarbeitete Erfahrung ihn als notwendig erkennen, und die durch sie geleitete Praxis macht es ihm zur dauernden Gewöhnung. Den Inhalt dieser so erworbenen Einsicht und Willenshaltung nennt Hobbes im Gegensatz zu jenem ursprünglichen „Recht" der Natur: das „Naturgesetz". In ihm haben wir den Ausspruch der „rechten Vernunft" („*recta ratio*") vor uns, die den zwischen Ausgangs- und Endstadium liegenden Prozeß der Ein- und Umkehr bewirkt. Durch sie werden die Menschen dazu vermocht, den für alle mehr oder minder verderblichen Zustand des Kampfes zu beendigen und im Interesse eines Friedens, der ohne Zweifel für jeden ohne Unterschied das höchste aller Güter bildet, eine Regel und Ordnung gemeinsamen Lebens herbeizuführen, als dessen Hüter und Bürge der Staat eingesetzt wird. Die machtgesicherte Rechtsordnung des Staates bildet also die unerläßliche Bedingung für das Werden aller der Beziehungen von Mensch zu Mensch, in denen die sittlichen Probleme und Motive ihr Leben haben. Wenn wir zuvor das Verhältnis von Staat und Sittlichkeit in die verschiedensten Beleuchtungen gerückt fanden — hier wird der Staat recht eigentlich zum Schöpfer und Bürgen jeder möglichen Sittlichkeit. Außerhalb seiner herrscht das von jeder Verpflichtung losgebundene „Recht der Natur".

Digitized by Google

In der Gesellschafts- und Moralphilosophie von Hobbes sehen wir zum ersten Male an die Stelle einer allzu unbestimmten Metaphysik der Vernunft-Natur ein mit der größten begrifflichen Strenge durchgearbeitetes System der Sozialtheorie treten, ein System, das als exakte demonstrierbare Seinserkenntnis den sicheren Boden jeder ethischen Normierung bildet — besser gesagt: bilden soll. Dieses System ruht auf letzten Grundprinzipien, die, in voller Reinheit herausgearbeitet, einen der großen und dauernden Grundtypen in der Auffassung der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und der in ihr beschlossenen sittlichen Aufgaben verkörpern. Und zwar ist es, genauer besehen, das Zusammentreffen einer bestimmten methodischen Grundeinstellung mit einer bestimmten Bewertung der menschlichen Dinge, welches die Grundrichtung dieser Theorie bestimmt. Sie ist als „atomisierende" zu kennzeichnen. Sie sucht, den methodischen Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft gemäß, letzte, als streng geschieden und als qualitativ gleichförmig gedachte Elemente, letzte einfachste Kräfte, aus deren Zusammensetzung bzw. Zusammenspiel sie die komplexen Gebilde der Erfahrungswirklichkeit erklären will. So bildet ihren Ausgangspunkt das von den Mitwesen nicht nur in seiner faktischen Existenz, sondern auch in seinen natürlichen Antrieben geschiedene, ja ihnen im Innersten feindliche Einzelwesen, das stets den gleichen Grundtrieb der Selbstsucht und die gleiche Fähigkeit der vernünftigen Erfahrung in sich trägt. In dieser methodischen Grundannahme konnte Hobbes deshalb das Prinzip der Menschenwelt ausgesprochen finden, weil die Erfahrungen eines langen Lebens in ihm eine durchaus pessimistische Einschätzung der den Menschen letztlich regierenden Antriebe hervorgebracht hatten. Das berühmte „*homo homini lupus*" bezeichnet geradezu die Koinzidenz eines methodischen Prinzips mit einem Erfahrungsurteil. Von diesem isolierten Element her also baut sich nach Hobbes das Ganze der menschlich-gesellschaftlichen Welt auf. Und zwar ist es auf dem Boden solcher Voraussetzungen selbstverständlich, daß dieses Ganze nur in der Gestalt studiert und analysiert, ja im Grunde nur in der Gestalt gesehen wird, die es durch die Tätigkeit vernunftgemäß handelnder, zusammenwirkender Individuen annimmt: d. h. in Gestalt einer absichtsvoll konstruierten Organisation, der Rechtsordnung des Staates.

In diesen Axiomen gelangen die das Individuum isolierenden Tendenzen zur schärfsten Ausprägung, denen wir in der Ethik der Renaissance an mehr als einer Stelle begegneten. Sie legen die Grundlinien einer Gesellschaftstheorie fest, die mit der Gesellschaftsauffassung des Mittelalters durch ein antithetisches Verhältnis verbunden ist. Wir berührten bereits diejenigen Prinzipien der mittelalterlichen Lebensansicht, mit denen die Annahme eines vom Individuum aus erfolgenden Aufbaus der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit völlig unverträglich ist. Das „*corpus christianum*", das Gegenstück zu Hobbes' „*corpus politicum*", steigt von der Stufe der irdischen Daseinsordnung empor bis zu einer das menschliche Dasein tief unter sich lassenden Gemeinschaft der in Gott geeinten Seelen; der Bau der Christenheit wölbt sich empor zu einem

Digitized by Google

Schlußstein, der für irdische Augen im Unsichtbaren verschwindet. Wie könnte der Gedanke aufkommen, diese Ordnung, die erst im Göttlichen und Ewigen ihren Halt und ihren sinnvollen Zusammenschluß findet, sei angewiesen auf die Zweckerwägungen und Handlungen der individuellen Menschenvernunft! Der einzelne ist so fern davon, sie mit seinen geistigen Kräften schaffen und erhalten zu können, daß er in Wahrheit erst mit der willigen Einfügung in diese von ihm bereits vorgefundene Ordnung sich zum Geisteswesen erhebt. So muß die mittelalterliche Gesellschaftstheorie schon deshalb, weil sie die irdische Gemeinschaft im Transzendenten befestigt sieht, den überpersönlichen Lebenszusammenhang, die organische Gesamtwesenheit der in Christus geeinten Menschheit aufs nachdrücklichste zur Geltung bringen. Hier tritt nun diesem Typus der Gesellschaftsauffassung sein Widerspiel in Gestalt der atomisierenden Theorie gegenüber, Niederschlag sowohl eines neuen Lebenswillens wie einer neuen Denkmethodik — oder in der Tat wohl einer im tiefsten gewandelten Geisteshaltung, deren Ausdruck sowohl jener als auch diese ist.

Wie sehr gerade Hobbes diese Auffassung bis in ihr Extrem vortreibt, kann der Vergleich mit Machiavelli lehren, dem er doch scheinbar in der Diesseitigkeit seiner Lebensauffassung, in der Illusionslosigkeit seiner Menschenbeurteilung und vor allem in seinem Eintreten für die Lebensbedeutung und Machtstärkung des Staates so nahe verwandt ist. Machiavelli fanden wir mit der von ihm befehdeten christlichen Lebensdeutung wenigstens in dem einen Punkte einig, daß auch für ihn dem Staate eine charaktervolle Gesamtlebendigkeit und ein in ihr sich entwickelnder Wertgehalt zu eigen ist. Alle Machtfülle hingegen, die Hobbes der Staatsgewalt erteilt — eine Machtfülle, die sogar die Bestimmung der Religion mit umfaßt — soll nicht etwa dem Staate selbst als einem in sich wertvollen Lebensgebilde zugute kommen, sondern lediglich den im Staate zusammenlebenden Einzelwesen, deren von der Selbstsucht diktiertes Interesse an einem dauerhaften Frieden um so wirksamer befriedigt werden kann, je unbeschränkter die staatliche Souveränität ist. So mündet die von den Individuen ausgegangene Bewegung auch wieder in die Individuen ein. Das „*corpus*" der Gesellschaft ist nicht ein organisches Gesamtgebilde, sondern ein rein technisch zu regulierender und zu bewertender Apparat. Es bleibe nicht unerwähnt, daß, je reiner diese atomisierende Tendenz hervortritt, um so mehr auch dem Einfluß der Stoa derjenige des gleichfalls atomistisch denkenden Epikureismus die Wage hält.

Dies also ist die durch ihre begriffliche Klarheit zweifellos imponierende Struktur der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, aus der Hobbes die Grundsätze einer streng demonstrierbaren, folglich für alle Zeiten und Menschen maßgebenden Ethik glaubt herleiten zu können. In ihr finden wir schon die Axiome derjenigen Theorie vereinigt, die Dilthey als das „natürliche System der Geisteswissenschaften" bezeichnet und immer wieder erforscht hat.

Wenn die Ethik mit einer so gearteten Sozialtheorie die denkbar engste Verbindung eingeht, so hat das für die nähere Festlegung ihres eigenen Problemkreises sehr bedeutsame Wirkungen. Einmal wird dieser mit einer Bestimmtheit präzisiert, die die vorausgegangenen Untersuchungen durchaus hatten vermissen lassen. Diese Präzisierung erfolgt auf Grund der durch die Sozialtheorie herausgearbeiteten Frage: wie hat es in einer Welt, die besteht aus antisozial gearteten Wesen, zu einem sozialen Zusammenschluß kommen können? Diese Frage setzt, wie man sieht, als nicht der Erklärung bedürftig voraus die durch die Selbstsucht isolierten Einzelwesen — als zu erklärendes Phänomen gilt ihr der gesellschaftliche Körper. Und als Bereich möglicher ethischer Qualifikation bestimmt sich von ihr aus der Umkreis derjenigen Maßnahmen und Verhaltungsweisen, durch welche der gesellschaftliche Zusammenhang entsteht und sich erhält. Es ist also eine an ihren gesellschaftlichen Effekten ablesbare Leistung, im Hinblick auf welche die ethische Problemsphäre umgrenzt wird. Nun kann es aber zum zweiten mindestens höchst fraglich erscheinen, ob diese Präzisierung nicht zugleich eine Verengung der ethischen Fragestellung bedeutet. Ihre Annahme bringt einmal diejenigen Probleme des persönlichen Lebens zum Verschwinden, in denen die Ethik der Renaissance, der ent-

Digitized by Google

gegengesetzten Einseitigkeit verfallend, bisweilen das Ganze der ethischen Interessen gesucht hatte. Wie unausbleiblich diese Problemverkürzung ist, beweist Hobbes selbst durch die Tatsache, daß es für ihn, jedenfalls theoretisch, ein Problem der persönlichen Lebensgestaltung gar nicht gibt, denn die bewegende Grundkraft des Lebens bleibt ja von der Wandlung, die die Erkenntnis und Befolgung der lex naturae herbeiführt, völlig unberührt: nach wie vor ist es die gleiche Selbstsucht des Einzelnen, die das Ganze regiert; geändert haben sich nur die Wege, auf denen sie sich befriedigt. So hören wir hier auch nichts von jener auf das eigene Ich bezogenen Reflexion, die in das Spiel der Triebe regelnd und ordnend eingreift: der vorgefundene Grundtrieb wird so, wie er ist, gleich einer Naturkraft hingenommen und anerkannt. Überdies trifft auch den Begriff der Gesellschaft, auf den sich dergestalt die ethische Fragestelluug zurückzieht, der gleiche Vorwurf. Er setzt den menschlichen Zusammenschluß ohne weiteres der in rationaler Form erfolgenden Vereinigung gleich, als ob es jenseits ihrer keinerlei menschliche Vergemeinschaftung gebe. Ja, man wird drittens fragen dürfen, ob diese Verengeruug der Fragestellung nicht in Wahrheit ihrer Austilgung gleichkommt. Denn wenn der Inbegriff der Handlungen, die dem ethischen Urteil unterliegen, nicht mehr bedeutet als eine Summe von Maßnahmen, die die rationale Überlegung als dem egoistischen Endzweck dienlich, mit anderen Worten als in rein technischem Sinne empfehlenswert erkennt, welchen Sinn hat es dann, diesen Inbegriff auch noch überdies mit dem Wertprädikat „sittlich" zu belegen — einem Prädikat, das die sozialtheoretische Analyse doch wieder auf jene „technische" Qualität zurückführen muß? Die Sozialtheorie also, auf die sich diese Ethik stützt, bedeutet, wie es scheint, die Aufhebung der Ethik. In ihrer Linie liegt die radikale Folgerung, die später der Moralskeptizismus eines Mandeville gezogen hat: bestimmten Handlungen eine besondere, als „sittlich" zu bezeichnende Wertqualität beizulegen, haben die Menschen sich durch einige verschmitzte Betrüger überreden lassen, denen die Verbreitung dieses Wahnes als für ihre Interessen förderlich erschien.

Aber die Bedenken greifen über diesen Kreis von Fragen noch hinaus. Wenn wir dem System von Hobbes eine weitreichende Fruchtbarkeit nachrühmen konnten, so kommt ihr diese keineswegs in erster Linie um der Richtigkeit ihrer Prinzipien willen zu; im Gegenteil: es ist nicht zum wenigsten die Unentwegtheit, mit der es irrige Annahmen bis in ihre letzten Folgerungen vortreibt, die ihm in der Dialektik der gedanklichen Bewegung einen bevorzugten Platz anweist. Wollen wir deshalb die ihm zweifellos zukommende systematische Bedeutsamkeit voll ermessen, so müssen wir die Kritik auf das Ganze seiner Aufstellungen ausdehnen. Da Hobbes eine immer von neuem zum Leben erwachende Grundrichtung der Reflexion in einer unbekümmerten Großartigkeit zur Darstellung bringt, so wird diese Überprüfung erleuchtend sein für den ganzen Zusammenhang der Ideen, die in seiner Fortbildung wie in seiner Bekämpfung hervorgetreten sind. Der gleiche Zusammenhang berechtigt uns, in die Kritik die gewichtigsten unter den Einwänden aufzunehmen, die die Gegner schon bald wider Hobbes ins Feld geführt haben.

Zunächst werden Ethik und Sozialtheorie von Hobbes natürlich von allen den Einwänden mit betroffen, die gegen das sie begründende System als Ganzes erhoben werden können. Es steht unter der Herrschaft des dogmatischen Vorurteils, daß die für eine Gruppe von Einzelwissenschaften maßgebende Methodik das Ganze der Wirklichkeit umspannen müsse: des mechanistischen Vorurteils. In die Sonderanliegen der Ethik greift diese These dadurch ein, daß sie zusammen mit den seelischen Prozessen

Digitized by Google

überhaupt auch diejenigen geistigen Vorgänge, in denen die „*lex naturae*" erkannt und zur Richtschnur des Handelns erhoben wird, als Bewegungen wie andere auch in das universale Triebwerk des kausalen Mechanismus einreiht. Sie verwickelt sich damit in den für allen Naturalismus verhängnisvollen Widerspruch, daß sie denselben Geist, der den Mechanismus der Natur denkend beherrscht, zu einem Teilstück eben dieses Mechanismus entwertet. Sie raubt ihm damit gerade die Beschaffenheit, vermöge deren sein Tun einzig zum Entdecken der „*recta ratio*" werden kann. Kommt dem von ihm ergriffenen Inhalt des Denkens das Prädikat der „Richtigkeit" zu — ein Prädikat, das seinen Sinn nur dann hat, wenn dieser Inhalt als solcher der Region des Zeitlos-Ideellen angehört — so hat das zugehörige seelische Geschehen, eben vermöge seines Bezogenseins auf diese Region des Zeitlosen, eine Struktur, die es dem Bereich mechanischer Denkkategorien entzieht — und umgekehrt, wenn es tatsächlich von diesen Kategorien umgriffen wird, so ist damit bewiesen, daß es jeder Beziehung auf ein „Richtiges" ermangelt. Unausweichlich ist die Alternative, daß entweder die Universalität des Mechanismus oder das Wissen um den Mechanismus preisgegeben werden muß.

Noch tiefer in den Bereich der Ethik führt folgende Anwendung des vorgetragenen Gedankenganges. Mit der Annahme, daß der Mensch in Gestalt der „*lex naturae*" sich etwas „Richtiges" zu eigen macht, verträgt sich nicht die Behauptung, daß es Sittlichkeit erst von einem bestimmten Zeitpunkt ab gebe, nämlich von dem Zeitpunkt an, da der Mensch sein Leben nach dem Gebot dieser lex naturae einrichtet. Eine Beziehung auf die Zeit hat nur das reale Geschehen, in dem die „*reta ratio*" gefunden und in die Praxis übergeführt wird, ganz und gar nicht der ideelle Gehalt dieser „*ratio*" selbst; denn dieser ist, so wahr er ein richtiger ist, zeitlos; seine Richtigkeit besteht völlig unabhängig davon, ob und wann sie im lebendigen Geiste entdeckt wird. So ist die Beziehung auf die Gesellschaft nicht eine von dem Geist durch einen zeitlichen Akt der Selbstverwandlung geschaffene, sondern eine im Sinne rationaler Richtigkeit von Anbeginn an vorgezeichnete und durch den Menschen lediglich zu entdeckende und zu realisierende. Gerade Hobbes betont die Unveränderlichkeit und Ewigkeit ihrer Geltung allzu nachdrücklich, als daß die Zeitlosigkeit ihres Geltungscharakters verkannt werden könnte.

Wiederum tritt durch diese Überlegung das Bild der ursprünglichen Anlage des Menschen, das Hobbes entwirft, in eine neue Beleuchtung. Wenn er ihr jede auf die menschliche Gesellschaft zielende Orientierung abspricht, so muß dieser Satz im Sinne seiner eigenen Lehren einigermaßen eingeschränkt werden. Denn er legt in den Menschen die Bedingungen, von denen die Möglichkeit abhängt, das „Richtige" zu finden — Bedingungen, deren Tragweite durch ihre sensualistische Interpretation nicht verdeckt werden kann. Da zu diesem Richtigen u. a. auch der Zusammenhaug von zweckrationalen Erwägungen gehört, die den Menschen von seiner ursprünglichen ungeselligen Haltung abzugehen veranlassen, so darf man sagen, daß jene Anlage eine wenn auch mit der Selbstsucht in Spannung stehende Richtung auf gesellschaftliche Einigung potentialiter in sich schließt. So spärlich Hobbes, seinem methodischen Prinzip gemäß, den ursprünglichen Menschen ausstattet, es gelingt ihm doch nicht, den Begriff seiner natürlichen „Anlage" von den Schwierigkeiten zu entlasten, die die Erörterung der „angeborenen Ideen" immer deutlicher hervortreten ließ.

Und wie war es endlich um die Begründung des letzten Prinzips bestellt, auf welches die technischen Überlegungen der „*recta ratio*" zurückbezogen werden? Daß hinter allen Motivationen des menschlichen Lebens die eine identische Triebkraft der Selbstsucht liege, daß weiterhin diese Selbstsucht in dem Verlangen nach einem völlig gesicherten Zustande des Friedens stets und überall kulminiere — dieser Satz ist weder von den mechanischen Axiomen her noch aus der menschlichen Gesamterfahrung heraus zu erhärten. Er ist dogmatisch, insofern er eines unter den auffindbaren Motiven menschlichen Lebens in einer höchst speziellen Fassung verabsolutiert. Und zwar zeigt sich bei näherem Zusehen deutlich, daß hier mehr vorliegt, als eine Einseitigkeit der theoretischen Blickeinstellung. Hobbes läßt deutlich verspüren, daß er diese Orientierung des

Digitized by Google

menschlichen Willens nicht etwa nur, wie er das im Rahmen einer streng exakt vorgehenden Theorie müßte, als die faktisch allerwärts wirkende Triebkraft feststellt, sondern überdies für einzig sinnvoll und berechtigt ansieht. Aus einer theoretischen Seinsaussage wird unter der Hand eine übertheoretische Wertaussage. Gleichgültig, wie weit Hobbes zu dieser Schätzung durch die Erfahrungen der Zeit berechtigt worden ist, wie weit er ferner in seiner persönlichen Haltung sich selbst diesem obersten Wert unterstellt haben mag — was seine Kritiker entschieden bestritten — seine ethische Theorie gipfelt in der Proklamation dieses Prinzips, ja sie ist in Wahrheit Ethik nicht sowohl durch jene auf die Mittel der Lebensgestaltung bezüglichen Sätze, als vielmehr durch die Aufrichtung eines obersten Wertes. Gerade dieser Wert ist nicht etwa nur ein Teil, sondern die Krönung der „*recta ratio*". Wie sehr Hobbes damit die methodischen Voraussetzungen des eigenen Systems durchbricht, haben unsere Ausführungen nicht zweifelhaft gelassen. Das „Element", zu dem er vom Vorgefundenen her auf den Wegen mathematischen Denkens vorgedrungen zu sein meint, stand für ihn in Wahrheit schon vor aller „Rekonstruktion" auf Grund einer primären Wertbestimmung fest; er fand, was er finden wollte, und machte damit von neuem ungewollt den Zusammenbang von Seins- und Wertbestimmung deutlich, der Ethik und Metaphysik aneinander bindet.

Th. Hobbes, De cive 1642; Leviathan 1651.

2. DIE CAMBRIDGER UND IHRE GESINNUNGSGENOSSEN.

Es bedarf keiner Begründung, daß diese Theorie vom Egoismus als dem Prinzip aller Gesellschaft und Sittlichkeit nicht nur schwer widerlegbare Erlebnisse und Bedürfnisse des menschlichen Herzens, sondern auch eine religiöse und philosophische Überlieferung von beträchtlichem Gewicht gegen sich hatte. Ihr gaben die herausfordernden Sätze von Hobbes den Anlaß und zugleich den Orientierungspunkt für eine erneute Selbstvergewisserung und Sammlung. Weun wir aus dem System von Hobbes die Grundlinien einer Lebensansicht und Gesellschaftsauffassung herauszuarbeiten vermochten, die weit über diese Einzelerscheinung hinaus eine der Grundhaltungen des menschlichen Geistes auf die Form des Gedankens bringt, so wird auch die Betrachtung seiner Widersacher eine ähnlich durch das Wesen der Sache geforderte und entsprechend verbreitete Fassung dieser Probleme sichtbar machen.

Hobbes hatte, so sahen wir, so wenig wie möglich in die ursprüngliche Ausstattung des Menschen verlegt, hatte ihn alle Inhaltlichkeit der Lebensorientierung erst aus einer durch das Tor der Sinne eingeströmten Erfahrung herleiten lassen. Man sieht, wie in dieser Auffassung die Lösung des ethischen Problems mit der des erkenntnistheoretischen nahezu zusammenfällt: denn alle als „ethisch" allenfalls zu bezeichnenden Sätze sind doch gemäß seinen Voraussetzungen nichts weiter als die technologische Umschreibung erkannter Kausalzusammenhänge. Alles Praktische zieht sich gleichsam in den einen Punkt des völlig undifferenzierten Egoismus zusammen, dem der Gesamtgehalt jener Erfahrung als ein System von Mitteln dient. Dementsprechend konnte die Opposition, auch wenn es ihr durchaus nur um die Rettung der durch Hobbes bedrohten Sittlichkeit ging, einen durchgreifenden Erfolg nicht erhoffen,

Digitized by Google

wenn sie das erkenntnistheoretische Fundament seiner Ethik unerschüttert ließ; ja, die Situation des Gegenangriffs schien geradezu zu fordern, daß auch hier Erkenntnis und Sittlichkeit aus einem Prinzip heraus gesichert wurden. Was eine erkenntnistheoretische Kritik wider Hobbes vorzubringen hatte und vorgebracht hat, haben die vorausgegangenen Darlegungen in prinzipieller Fassung bereits entwickelt: die Annahme einer „richtigen" Erkenntnis implizierte die Anerkennung einer ideellen Region des Zeitlos-Gültigen, die nicht mit der Realität der äußeren Welt, auf die ihre einschlägigen Sätze zielen, einfach zusammenfällt, folglich auch nicht, wie die verräumlichende Denkweise des Sensualismus annimmt, von außen durch das Tor der Sinne in das Innere des Menschen hereinwandert oder durch das Zusammentreffen von außen und innen sich erst erzeugt. Wenn es aber der erkenntnistheoretischen Überlegung aufgeht, wie unstatthaft jede Vorstellung ist, die die „richtige" Erkenntnis von außen in den Geist hereingelangen läßt, wenn sie andererseits trotzdem fortfährt, den menschlichen Geist im Besitz richtiger Erkenntnis zu glauben, dann tritt ihr immer wie eine unausweichliche Folgerung der Gedanke entgegen, es müsse das, was der Geist nun einmal besitzt und was doch nicht von außen in ihn hereingekommen sein kann, eben von Anbeginn an so in ihm gelegen haben, daß er in den äußeren Eindrücken lediglich den Anreiz finde, von seinem Eigenen bewußt Besitz zu ergreifen. So tritt dem „Empirismus" antithetisch die Lehre von den „angeborenen Ideen", der „Nativismus" gegenüber. Gleichgültig, wie es um das Recht der diesem Gegensatze zugrunde liegenden Alternative bestellt sein mag: in der Dialektik der geistigen Bewegung bildet sie eine offenbar unvermeidlich zu durchschreitende Stufe.

Wenn aber diese Theorie alle Erkenntnis dessen, was ist, einschließlich selbst derjenigen der äußeren Welt, im Geiste selbst präformiert sein läßt, wieviel mehr muß sie die Ideen von dem, was sein soll, in das Eigenste dieses Geistes hineinverlegen — Ideen, in denen schon eine vorphilosophische Betrachtung nichts anderes findet als ein aus dem Innersten dieses Geistes Hervorgehendes. So ist ein ethischer Nativismus die Krönung, wenn nicht zugleich die Wurzel des erkenntnistheoretischen: die von innen her erfolgende Bestimmung der sittlichen „Wahrheit" gilt als sicherste Gewähr für eine Eigenmacht des Geistes, die dann auch in dem Bewußtwerden der theoretischen Wahrheit sich selbst erprobt. Undenkbar erscheint zugleich von diesen Prinzipien aus die bei Hobbes vorliegende Verhältnisbestimmung: als ob der konkrete Inhalt der Lebensorientierung sich auf der Erkenntnis der Seinsgesetze aufbaue; wie könnte das, was die Fülle des Geistes am reinsten offenbart, ein von einem anderen Abgeleitetes sein! So tritt zum theoretischen Eigenbesitz des Geistes das in ihn eingesenkte Gut an ethischen Ideen hinzu.

Digitized by Google

Wo immer in der philosophischen Entwicklung des Abendlandes dieser Gedankenkomplex auftritt, da ist zugleich der Mythos gegenwärtig, in dem einem Platon Schicksal und Sendung des Geistes offenbar geworden: der Mythos von der Menschenseele, die in der Erinnerung das einst geschaute Reich der Wahrheit sucht, dessen Zentralsonne die Idee des Guten ist. So ist es kein historischer Zufall, wenn die ersten Angriffe gegen Hobbes im Namen Platons erfolgten. Zwar berief man auch hier sich auf die „Natur"; aber dieser Begriff wurde inhaltlich ausgefüllt nicht in Anlehnung an die allzu vieldeutige und widerspruchsreiche Naturidee der Stoa, sondern nach Maßgabe platonischer und neuplatonischer Lehren. Des Menschen „Natur" — das ist eben jene in seinen Geist eingesenkte Mitgift von ewigen, unveränderlichen, selbstevidenten Ideen, die die Eindrücke des Lebens nur ins Bewußtsein emporheben helfen. So die Lehre der einflußreichen „Cambridger Schule". Sie eröffnet eine Gedankenreihe, die sich durch die ganze Geschichte der englischen Ethik hindurch zieht. Schon bei ihrem Begründer Cudworth tritt das methodische Grundprinzip dieses allem Empirismus und zumal Sensualismus feindlichen „Apriorismus" in größter Schärfe hervor; schon bei ihm begegnen wir dem Vergleich, der von da an immer wieder dazu dienen mußte, die unverbrüchliche Wahrheit der dem Geiste ursprünglich eingeborenen sittlichen Ideen zu illustrieren: dem Vergleich mit den Wahrheiten der Mathematik. Wie diesen, so eignet auch den ethischen Sätzen eine Gültigkeit, die völlig unabhängig von der Existenz der Welt und des Menschen in sich selbst ihren Bestand hat. Keiner unter den Späteren hat diesen Vergleich so auf die Spitze getrieben, wie Clarke: nach ihm ist die Ethik eine Lehre von Verhältnissen, sei es von Handlungen zu Personen, sei es von Personen zu Personen, und die durch sie erfolgenden Verhältnisbestimmungen unterscheiden sich nach Art und logischer Dignität nicht von denjenigen Relationen, die die Mathematik an Zahlen oder räumlichen Figuren demonstriert. Wenn nun Cudworth gleich manchem seiner Nachfolger, neuplatonische Deutungen der Ideenlehre aufnehmend, die Ideen in die Menschenseele eingepflanzt sein läßt durch den göttlichen Schöpfergeist, als dessen Gedanken sie ihr ursprüngliches Leben haben, so geschieht damit der Selbstevidenz dieser Ideen nicht der geringste Abbruch: denn diese Lehre räumt dem Willen des Schöpfers keinerlei Einfluß ein auf ihren Gehalt; auch für Gott sind die Ideen Ausdruck einer unwandelbaren Wahrheit, die für ihn, den ewigen Geist, nicht ein Fremdes, sondern schlechthin mit seinem Wesen eins ist. Es ist eine Herleitung der ethischen Phänomene, die auf der einen Seite den Zusammenhang mit dem Gedankenkreis einer religiösen Metaphysik aufrecht zu erhalten scheint und die doch, wie bereits oben deutlich geworden, die gedankliche Wendung vorbereiten hilft, durch welche die Ideen, als schon in und durch sich selbst evidente Wahrheiten, von dem sie in sich hegenden göttlichen Geist abgelöst werden.

Digitized by Google

Vor allem Eingehen auf den konkreten Gehalt dieser somit in das Apriori des Geistes zurückverlegten sittlichen Ideen bleibt es die grundsätzliche Frage, ob und inwieweit die Theorie, welche diejenige von Hobbes verdrängen will, die an ihr aufgewiesenen Mängel und Widersprüche durch haltbare Lösungen überwindet. Da ist zunächst hervorzuheben: die Lehre, welche die Inhaltlichkeit des sei es theoretisch Wahren, sei es ethisch Richtigen in die „angeborene" Beschaffenheit des Menschen aufnimmt, wird von denselben Bedenken getroffen, denen die ihr antithetisch gegenüberstehende verfällt. Das wird schon von der Seite des erkenntnistheoretischen Problems her deutlich. Alles das, was dagegen spricht, den Gehalt der richtigen Erkenntnis aus der Realität der äußeren Welt in den Geist hineinwandern zu lassen, verbietet nicht minder nachdrücklich, diese Gehalte der Realität der Seele gleichsam einverleibt zu denken. Ein Etwas, dem die Prädikate des „Wahren" und „Richtigen" zukommen, erweist sich damit, wie schon hervorgehoben, als zugehörig zu einer Dimension, die so wenig mit der „inneren" wie mit der „äußeren" Wirklichkeit zusammenfällt, zur ideellen Dimension des „Sinnes". Mag diese immerhin der „inneren" Welt insofern näher zu stehen scheinen, als sie in dem Erleben des Geistes ergriffen, gedacht, gewußt wird — darum ist sie ganz und gar nicht mit der zeiterfüllenden Realität dieses Geistes identisch, darf folglich auch nicht in diese Realität versenkt und aufgelöst werden. Eben dieses tut aber implicite die Lehre vom Angeborensein der Ideen, indem sie diese in ein Stück Realausstattung der Seele umwandelt. Wie viele Bedenken diese Versenkung des Sinnes in das Sein der Seele gegen sich hat, gibt die Theorie dadurch zu erkennen, daß sie, um sie faßbar zu machen, zu einem metaphysischen Geschehen ihre Zuflucht nehmen muß, das sich kaum von einem Wunder unterscheidet: aus der Ewigkeit des göttlichen Geistes, dessen Sein mit der Wahrheit eins ist, haben sich die Ideen in die Menschenseele herniedergelassen.

So macht eine tiefer gehende Kritik in der Tat offenbar: wenn man die Sphäre des Sinnhaften in ihrer eigenen Wesenheit richtig bestimmt, so ist damit bereits jene Alternative überhöht, nach welcher die Wahrheit entweder von „draußen" herein geholt oder von „drinnen" hervorgeholt sein müßte. Der Sinn ist weder draußen noch drinnen; nur eine von Raumvorstellungen nicht loskommende Denkweise glaubt ihn hier oder dort suchen zu müssen. Der Gegensatz zwischen Hobbes und den Neuplatonikern entwickelt sich also, wie es so oft in der Gedankenbewegung der Fall ist, auf der Basis einer beiden gemeinsamen Vorstellung als Gegensatz komplementärer Irrtümer.

Da diese Überlegungen nicht nur den Sinn des theoretisch Wahren, sondern schlechthin jeden Sinn treffen, so gelten sie auch von den Sinngehalten des ethischen Lebens. Auch sie verlieren das, was ihren Sinn ausmacht, wenn man sie mit der realen Beschaffenheit der Seele einfach identifiziert. Am wenigsten vertragen sie diese Behandlung, wenn die Parallele mit den mathematischen Wahrheiten zu Recht besteht; denn deutlicher als irgendwelche andere Denkinhalte machen diese offenbar, daß und wie der Sinn in sich selbst Bestand und Gültigkeit hat und keinerlei Herleitung aus Realbestimmungen der Seele verträgt. Wenn es das Streben der Cambridger war, die Objektivität und Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen fest zu gründen, so vertrug sich damit schlecht eine Herleitung, die ihre Idealität so sehr in Frage stellte.

Mit dem hier Kritisierten hängt eng ein Weiteres zusammen, was desgleichen die Gegner in eine von ihnen selbst nicht geahnte Nähe bringt. Eine Lehre, die die sittlichen Ideen in die reale Ausstattung des Menschen investiert, wird, so wenig das an sich zu der Haltung eines ethischen Idealismus und Objektivismus zu passen scheint, in ihren Folgerungen nicht weniger „atomistisch" als die mechanische Theorie eines Hobbes. Denn sie legt ja in die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen, wie er als einzelner und vereinzelter ins Dasein tritt, schon alles das hinein, dessen es zur sittlichen Lebensgestaltung bedarf; sein ganzes sittliches Wachstum ist nur ein Hervortreten und Sichentfalten dessen, was schon von Anbeginn an, vor jeder Beziehung zu Welt und Menschen, ihm zu eigen war. Und da es zudem immer die gleiche Mitgift ist, die sich in der sittlichen Persönlichkeit aktualisiert, so sieht die „Struktur" der sittlichen Welt,

Digitized by Google

wie sie sich auf Grund solcher Voraussetzungen herausarbeitet, der von Hobbes entwickelten sehr viel ähnlicher, als die Schärfe des äußeren Gegensatzes zunächst annehmen läßt. Diese strukturelle Übereinstimmung besteht unbeschadet der inhaltlichen Verschiedenheit dessen, was hier und dort dem Einzelwesen als Ausstattung mitgegeben wird: hier der ganze lediglich der Erweckung bedürfende Reichtum des theoretisch Wahren und sittlich Wertvollen — dort ein rein formales, daher erst von außen mit Inhalt zu erfüllendes Vermögen der Wirklichkeitserfassung und ein ebenso inhaltsarmer praktischer Grundtrieb der Seele.

In bemerkenswerter Form tritt der individualistische Grundzug auch dieser objektivistischen Ethik gerade da zutage, wo sie scheinbar ihr formales Schema mit einem durchaus auf die Gemeinschaft bezüglichen Inhalt erfüllt. An der Weiterbildung der Ethik der Cambridger ist auch Cumberland beteiligt. Er sieht den konkreten Gehalt der angeborenen sittlichen Ideen sich verwirklichen in denjenigen Regungen und Handlungen der Menschen, die wir schon bei Bacon und Grotius ähnlich hervorgehoben fanden: in den auf das Wohl der Mitmenschen gerichteten. Das oberste sittliche Gesetz ist das Wohl der Gesamtheit! Eben deshalb ist die Soziabilität schon mit der Organisation des Menschen gegeben. Dieser weitverbreitete Typus der Ethik kann uns zeigen, daß eine Ethik nicht schon deshalb aufhört, „individualistisch" zu sein, weil sie dem Egoismus absagt und den ethischen Wertakzent auf die der Gesellschaft zugewandten Tendenzen legt. Denn auch hier baut sich der gesellschaftliche Zusammenhang erst aus den im Einzelwesen liegenden Bedingungen auf. Er wird gegenüber diesen primären Antrieben zu einem zusammengesetzten und abgeleiteten Gebilde. Es macht für die prinzipielle Frage keinen Unterschied aus, ob das Individuum wie bei Hobbes erst durch die Vermittlung zweckrationaler Erwägungen oder wie bei Cumberland durch ursprüngliche über das Ich hinausweisende Antriebe dahin gebracht wird, aus seiner isolierten Existenz herauszutreten. In beiden Fällen ist ein wahrhaft Überpersönliches, ein das Individuum in sich aufnehmender, tragender und fördernder Lebenszusammenhang nicht vorhanden. Ein vergleichender Blick auf die mittelalterliche Idee des *corpus christianum* läßt ohne weiteres die hier besprochenen Theorien eng zusammenrücken. Deshalb droht auch der Ethik hier die schon bei Hobbes beobachtete Problemverkürzung: auch hier entwickelt sich leicht die Neigung, die ethische Problematik lediglich in dem Umkreis derjenigen Verhaltungsweisen zu suchen, die für das Zustandekommen der Gemeinschaft von Belang sind.

Übrigens verrät sich das individualistische Prinzip dieser Ethik nicht nur in dem Bild von der Struktur der Gesellschaft, das in ihrem Hintergrunde steht. Gleich als ob sie einer im Bereich der Gesellschaft, also außerhalb des Individuums liegenden Zielsetzung doch nicht genügend motivierende Kraft zutraue, versäumt sie nicht zu betonen, daß nach der gottgewollten Ordnung dieser Welt mit dem Wohl der Gesamtheit dasjenige des Einzelnen zusammenfalle, daß also, wer gegenüber dem Näch-

Digitized by Google

sten seine Pflicht tue, damit zugleich seinem eigensten Interesse diene. Gleichviel nun, wie dieser höchst vieldeutige Begriff „Wohl" des näheren bestimmt werden mag — das Zurückgreifen auf ihn nnd die damit verwandte Ineinssetzung von Sittlichkeit und Glückseligkeit bringt abermals Cumberland in eine Nähe der Hobbesschen Doktrin, die deutlicher als alles frühere von der Verwandtschaft der Grundtendenzen Zeugnis ablegt. Und es ist kein Zufall, daß, ähnlich wie Cumberland, auch der Cambridger More den Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit hervorzuheben nicht unterläßt. Hier beginnen schon jene Vermittlungen und Ausgleiche hervorzutreten, in denen die spätere englische Moralphilosophie Meisterin gewesen ist.

R. Cudworth, The true intellectual system 1678; Treatise concerning eternal and immutable morality 1731. H. More, Enchiridion ethicum 1668. R. Cumberland, De legibus naturae disquisitio philosophica 1672. S. Clarke, A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion 1706.

3. DIE PSYCHOLOGISCHE WENDUNG.

Weun More und Cumberland, obwohl Verfechter der Apriorität der ethischen Sätze, gleichwohl den Glückserfolg eines gemäß diesen Sätzen orientierten Handelns heranzuziehen für nötig fanden, so weist diese Ergänzung auf eine Lücke hin, die die strenge Fassung jener Apriorität bei Cudworth und Clarke offen ließ. Angenommen selbst, daß diese recht daran taten, die Evidenz der sittlichen Normen derjenigen der mathematischen Wahrheiten gleichzusetzen, konnte doch auf die Dauer nicht verborgen bleiben, daß die dieser Evidenz sich beugende Zustimmung des Subjekts auf beiden Seiten nicht das gleiche bedeutete. Denn auf der Seite der mathematischen, also rein theoretischer, Wahrheiten hatte das Subjekt mit dieser Zustimmung, einem rein theoretischen Akt, das Seine getan; die Region rein ideeller Sinngehalte, der es sich gegenüberfand, verlangte nichts, was über diese theoretische Leistung hinausführte. Aber ethischen Sätzen geschieht mit einem theoretischen Jasagen keineswegs Genüge; ihr Sinn erschöpft sich nicht in evidenten Relationen innerhalb der ideellen Sphäre; ihr Sinn ist es, gerade nicht in der Region der Idee zu verharren, sondern tätige Verwirklichung in einer realen Welt zu verlangen. Und gerade hier gibt es Möglichkeiten der Durchführung, des Verfehlens, der Ablenkung, über die mit dem Gewinn der rechten Einsicht noch nicht das mindeste ausgemacht ist. Zweifellos hatten die Genannten es sich mit dieser Seite der Sache zu leicht gemacht. Die Parallele mit der Mathematik hatte sie dazu geführt, mit der theoretischen Unterwerfung das ganze ethische Problem erledigt zu glauben — gleich als ob hier die theoretische Entscheidung der Vernunft ein ihr konformes Handeln bereits verbürge. Zweifellos hatte ihr Gegner Hobbes in dieser Hinsicht klarer gesehen; er hatte zwar der Intelligenz innerhalb des der Ethik unterstehenden

Digitized by Google

Geschehens den breitesten Raum gegeben, zugleich aber das die Weisungen dieser Intelligenz befolgende Handeln nicht wieder aus der Intelligenz hergeleitet, sondern aus einem übertheoretischen Grundimpuls der Seele entspringen lassen. Wenn die Theorie seiner ersten Gegner das Problem damit erledigt glaubte, daß sie auch die ethische Zielsetzung in die Hand der Vernunft legte, so lag darin ein Zutrauen zu der motivierenden Kraft theoretischer Einsicht, welches die genannten Fortsetzer dieser Theorie nicht so sehr teilten, daß sie nicht nach den Motoren des ethischen Handelns weitergefragt hätten. Je stärker sich dies Streben in der Theorie ausprägte, um so mehr mußte sich auch die Schärfe des Gegensatzes zwischen Hobbes und den Intellektualisten mildern.

Nun hatten die Umstände, unter denen diese Frage hervortrat, eine für die Problemstellung höchst bedeutsame und weitreichende Wirkung. Das Problem der ethischen Einsicht war, so schien es, durch den Hinweis auf die der Mathematik analoge Vernunftevidenz der sittlichen Normen entschieden. Die Objektivität und Allgemeingültigkeit dieser Normen verlangte als Korrelat auf der Seite des Subjektes eine Betätigung des reinen Denkens, deren Wesen sich wiederum an der Analogie des mathematischen Denkens erhellte. Wer, von solchen Voraussetzungen herkommend, aus irgendeinem Grunde nach weiteren Komponenten des sittlichen Vorganges glaubte fragen zu müssen, der konnte gar nicht anders, als sie in dem Bereich dessen suchen, was jene Umgrenzung des ethischen Denkaktes übrig ließ, d. h. im Bereiche des — im weitesten Sinne verstandenen — „Emotionalen". Und weil fernerhin der objektive Gehalt des Sittlichen als bereits in jenem Apriori erschöpfend bestimmt, in jenem Denken restlos erfaßt galt, so blieb für dies Emotionale nur die Bestimmung übrig, das Subjekt für das bereits Erkannte oder allenfalls auch in der Richtung auf das zu Erkennende mobil zu machen; genauer gesprochen: das Subjekt in den Zustand zu versetzen, der dem Erfassen sowohl wie dem Befolgen der gegenständlich fixierten Norm günstig ist. In diesem Zusammenhang bilden sich Vorstellungen heraus, die, wie sie schon in der antiken Ethik auftauchen, so bis zum heutigen Tage vielfach wie Grundkategorien von undiskutabler Selbstverständlichkeit der Betrachtung ethischer Probleme zugrunde gelegt werden. Es grenzen sich in aller Schärfe gegeneinander ab: ein im Hinblick auf einen objektiven Inhalt bestimmtes rein theoretisches Verhalten — und ein im Hinblick auf den Zustand des Subjektes bestimmtes rein atheoretisches Verhalten der Seele. Wo das Gefühl waltet, da ist der objektive Inhalt entweder noch nicht in Sicht oder bereits festgelegt; wo der objektive Inhalt als solcher ergriffen wird, da ist das Gefühl nicht mehr oder noch nicht im Spiel. Und das Ganze des ethischen Vorganges realisiert sich durch ein wie auch immer geartetes Zusammenwirken dieser ihrem Wesen nach geschiedenen Mächte: das Gefühl schreitet dem eigentlichen ethischen Denkakt als Wegbahner voraus und folgt ihm als die zum Vollzug seines Inhaltes drängende Potenz.

Man erkennt, daß die hier auf ihre letzte Form zurückgeführten Überlegungen die ethische Denkbewegung auf solche Fragestellungen hindrängen mußten, die man als „psychologisch" zu bezeichnen pflegt. Der ethische Intellektualismus in seiner strengen Form wirkte deshalb so unpsychologisch, weil er mit der Klärung des ethischen Objektgehaltes auch die Bedingungen seiner Aktualisierung im Subjekt, seiner Realisierung durch das Subjekt geklärt wähnte. Hobbes' Theorie, obwohl in ihren Grundmotiven nicht weniger konstruktiv als diese,

Digitized by Google

schien doch insofern weniger gleichgültig gegen die psychologischen Voraussetzungen des ethischen Lebens, als sie in Gestalt der alles regierenden Selbstsucht ein Lebensprinzip von höchst emotionalem Charakter in das Zentrum des menschlichen Kräftespieles einsetzte. Und zumal jene Auffassung, die das ethische Geschehen auf das Ineinandergreifen wohlgeschiedener seelischer Funktionen zurückführt, ist natürlich untrennbar von einer ganz bestimmten psychologischen Theorie: auch hier wird eine bestimmte „Struktur" der seelischen Wirklichkeit hinter den ethischen Aufstellungen sichtbar. Es ist oft und mit Recht hervorgehoben worden, daß die spezifisch englische Geistesrichtung dazu neigen mußte, die ethische Untersuchung gerade in der Richtung der psychologischen Analyse vorzutreiben. Nicht minder ist zu beachten, daß die Blickrichtung des psychologischen Beobachters sich leicht und gerne mit einer individualistischen Auffassung der menschlichen Lebenszusammenhänge identifiziert: denn wie nahe liegt es ihr doch, in dem Lebenskreis des Einzelwesens, innerhalb dessen sie, ihrer methodischen Einstellung gemäß, alle zu analysierenden Prozesse ablaufen sieht, zugleich die aufbauenden Grundmotive des gesellschaftlichen Ganzen beschlossen zu glauben.

Schon bei dem zweiten Vertreter der Cambridger Schule wird die Wendung des Gedankens sichtbar, die schließlich zu der hier angedeuteten Problemgestaltung führt. So wenig More daran denkt, von dem aprioritischen Charakter der sittlichen Wahrheiten das mindeste preiszugeben, so glaubt er doch, der sie erfassenden Vernunft eine Hilfskraft beigesellen zu müssen, durch deren Einwirkung das Subjekt der eigenen Triebhaftigkeit Herr zu werden fähig wird. So vage auch die näheren Bestimmungen dieser Triebkraft sind (*boniform faculty*, *sensus virtutis*), so viel lassen sie doch, zumal im Zusammenhang mit der oben gestreiften Bezugnahme auf die „Glückseligkeit" des Subjektes, erkennen, daß sie dessen im Gefühl erlebte und im Handeln sich auswirkende innere Verfassung im Unterschied von der gegenständlich gerichteten Erkenntnis des sittlich Guten bezeichnen wollen. Desgleichen weist Cumberland, den wir schon in der Gleichsetzung von Tugend und Glückseligkeit mit More einig fanden, auf die angenehmen Gefühle hin, von denen das sittliche Handeln begleitet werde. In anderer Form läßt ein später Nachzügler der Intellektualisten, Price, die geschiedenen Kräfte zusammenwirken: Gefühlsvorgänge, instinktmäßige Regungen im Subjekt bilden die unvollkommene Vorstufe der echten sittlichen Vernunft, deren „Reinheit" dann die gefühlsmäßige Unterstützung überflüssig macht, wenn nicht ausschließt.

4. LOCKE.

Wenn schon die aprioristischen Theorien in ihrer Fortbildung, von der ursprünglichen Strenge ablassend, sich der in Hobbes verkörperten

Digitized by Google

Gegenposition merklich näherten, so kehrte John Locke mit Entschiedenheit auf den Boden von dessen Grundvoraussetzungen zurück. Dabei hat er die Schroffheiten dieser Doktrin, an denen sich das landläufige Urteil am meisten stieß, so weit gemildert, die von ihm vernachlässigten Motive soweit wiederhergestellt, zudem das so entstandene gedankliche Ganze mit soviel gesundem Menschenverstand und schriftstellerischer Anmut vorgetragen, daß seine Lehre, zumal in ihren auf praktische Daseinsgestaltung bezüglichen Teilen, zum repräsentativen Ausdruck der englischen Lebensansicht werden konnte und es zu einer entsprechend weitreichenden Wirkung gebracht hat. Seine Theorie bildete von nun an in ähnlichem Sinne den Orientierungspunkt für die ethische Erörterung wie vordem diejenige von Hobbes.

Auch bei Locke finden wir die ethischen Grundsätze mit einer bestimmten Erkenntnistheorie solidarisch verbunden — einer Erkenntnistheorie, die nach ihren für die Ethik belangvollen Seiten hin bereits oben charakterisiert und kritisiert worden ist. Die Seele des Menschen ist in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ein „weißes Papier", aller „angeborenen" Inhalte entbehrend, ausgestattet lediglich mit dem allgemeinen Vermögen, von außen kommende Eindrücke in sich aufzunehmen und im Zusammenhang mit diesen Eindrücken Lust und Unlust zu empfinden. Man bemerkt in dieser Doppelbestimmung die Zweiteilung des seelischen Geschehens, die sich auch bei den Fortsetzern der Cambridger Schule anbahnte; man bemerkt zugleich, daß Hobbes' Egoismus durch ein allgemeines Vermögen des Subjekts, seiner eigenen Zustände inne zu werden, ersetzt ist. Jene Eindrücke entwickeln sich in der Seele auf Wegen, die zu betrachten nicht unsere Sache ist, zur „Erfahrung", und diese Erfahrung umfaßt dann auch das Wissen um die Geschehnisse und Handlungen, mit denen sich Lust- und Unlustzustände im Subjekt verbinden. Aus dem Zusammenspiel dieser Elemente, die genau wie bei Hobbes in möglichst geringer Zahl und möglichster Einfachheit vorausgesetzt werden, in engster Anlehnung an diese „Erfahrung", entwickeln sich dann Regeln des Handelns, deren Befolgung dem Menschen Lust zu verschaffen, Unlust zu ersparen geeignet ist — und diese Regeln sind nichts anderes als der Kanon der Sittlichkeit.

Obwohl die hier zusammengefaßte Lehre, die Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik aus einem Grundprinzip heraus sich entwickeln läßt, von Hobbes' mechanistischen Prinzipien abgeht, bleibt sie ihm gerade in solchen Zügen besonders nahe, die wir im Interesse der ethischen Problementwicklung angreifen mußten. Zunächst fordert auch sie die Frage heraus, ob es einen guten Sinn habe, eine aus solchen Motiven erwachsene Summe von Regeln des Handelns mit dem besonderen Wertprädikat „sittlich" zu belegen. Locke selbst hat sich dem nicht verschlossen: denn ausdrücklich bestreitet er das Bestehen einer besonderen, zu einer spezifisch sittlichen Wertsphäre zugehörigen Vernunft; er kennt nur die eine, selbige Vernunft, die wie alle so auch die praktischen Lebensfragen bearbeitet. Zu diesen letzteren gehören dann auch diejenigen, denen man irrigerweise ein besonderes sittliches Organ glaubt zuordnen zu müssen. Aber je enger durch diese Auffassung die Sittlichkeit mit der Erfahrung, die Ethik mit der

Digitized by Google

Erkenntnistheorie verbunden wird, um so weniger bleibt sie von der Kritik verschont, die diese Erkenntnistheorie auf sich zieht. Auch Locke glaubt mit der These, es gebe keine „angeborenen" Wahrheiten in der Seele, den weiteren Gedanken mitgesetzt, daß, was immer die Seele trotzdem an Einsichten besitze, irgendwie einmal in ihr entstanden, produziert sein müsse, und zwar selbstverständlich unter dem Einfluß von außen kommender Einwirkungen. Aber die unbefangene Gleichsetzung dieser beiden Behauptungen wird nur dadurch möglich, daß der ideelle Gehalt der Einsicht vertauscht wird mit dem seelischen Geschehen, in dem dieser ideelle Gehalt zum ersten Male auftaucht oder gewonnen wird. Dieses gehört als solches der in der zeitlichen Folge sich ausbreitenden Realität an; jenes steht außer der Zeit, ist unabhängig vom Vor und Nach. Wenn wir den Begriff der „Erfahrung" irgend ernst nehmen, so bedeutet er das Erwerben und Haben eines Denkinhaltes, der sich als „richtig" qualifiziert und damit seine Zugehörigkeit zur Sphäre des Zeitlosen aufs unzweideutigste bekundet. Auch die Philosophie der Erfahrung kommt nicht an dem Problem vorbei, das der Begriff der „*recta ratio*" bezeichnet; seiner Lösung ist Locke in den merkwürdigen Ausführungen am nächsten, in denen er von dem „intuitiven" Charakter ethischer Erkenntnis spricht. Aber im allgemeinen konnte seine Fragestellung das Problem nicht zu seiner originären Entfaltung kommen lassen. So berechtigt und aufschlußreich die Untersuchung der realen Abläufe und Bedingungen sein mag, die der Beobachter da vorfindet, wo „Erfahrung" erworben und verarbeitet wird, es ist schlechthin sinnwidrig, als auch nur denkbaren Teil dieser Analyse den Aufweis anzusehen, daß und wie aus der Realität dieses Geschehens ein „richtiger" Denkgehalt als sein Produkt hervorgeht. Das ist die fundamentale Wahrheit, an der jede empiristisch-psychogenetische Herleitung der Erkenntnis scheitern muß. Auch die Ethik von Locke wird durch diesen Einwand recht eigentlich ins Herz getroffen: denn die Geltung der ethischen Normen steht und fällt nach seinen Voraussetzungen mit der „Richtigkeit" der Erfahrung, deren Niederschlag sie bilden. Die Möglichkeit aber, ihr solche Richtigkeit sinnvoll zuzusprechen, hebt Locke durch ihre erkenntnistheoretische Interpretation selbst auf. Daß von dieser Irrung auch das Bild der seelischen Struktur, das Lockes Aufstellungen zugrunde liegt, nicht unberührt bleibt, sei nur gestreift: fehlt in diesem Bild die mögliche Beziehung, das mögliche Sichrichten des Geistes auf ideelle Gehalte, so ist gerade das strukturelle Prinzip der Seele ausgeschaltet, in dem die Neuplatoniker, wenn auch in verfehlter „nativistischer" Auslegung, die Voraussetzung sittlicher, d. i. sinnvoller Lebensgestaltung erblickt hatten, und es bleibt nur noch ein äußerer Ablauf angereihter Impressionen und Lust- bzw. Unlustzustände übrig.

Die ethische Theorie von Locke beschränkt sich nicht auf diese Sätze, mit denen sie höchstens die Theorie von Hobbes weitergebildet hätte; vielmehr bildet das Prinzip der Lust und Unlust, das ja in seiner formalen Allgemeinheit über die Enge der Hobbesschen „Selbstsucht" hinauszugehen gestattet, den Anknüpfungspunkt für weitere und ganz anders geartete Begründungen der Sittlichkeit. Zu den Lust- und Unlusteffekten nämlich, die die „Erfahrung" mit gewissen Handlungen verbunden zeigt, zählen auch gewisse Gruppen solcher, die nicht aus der Natur der Dinge als solcher erfließen, sondern erst durch die Festsetzungen und Maßnahmen bestimmter Gewalten sich an gewisse Handlungen angeknüpft haben. Indem Locke auf diese zurückgeht, greift er einen in der englischen Ethik seit Hobbes beliebten Gedanken auf: daß nämlich einem sittlichen Gesetz nur unter der Annahme eines zugehörigen Gesetzgebers verpflichtende Kraft beigelegt werden könne. Hatte man diesen Gesetzgeber bisher in der Person Gottes und der Staatsgewalt

Digitized by Google

gesucht, so glaubt Locke ihrer drei aufstellen zu sollen: Gott, den Staat und die öffentliche Meinung. Ein jeder von ihnen hat an gewisse, von ihm gebotene bzw. verbotene Verhaltungsweisen bestimmte Folgen, Belohnungen und Strafen, geknüpft: Gott die sowohl im Diesseits wie im Jenseits zu gewärtigenden Folgen von Tugend und Verfehlung, der Staat die gesetzlichen Ahndungen, die öffentliche Meinung Beifall und Mißfall der Allgemeinheit.

Es sieht so aus, als ob Locke damit der erfahrungsmäßigen Begründung des Sittlichen drei weitere zur Seite stelle, ja, seine Darstellung rückt sie manchmal ihr gegenüber stark in den Vordergrund. Aber fragen wir weiter: Was hat denn die genannten Gesetzgeber bewogen, gerade diese bestimmten Handlungen durch Belohnungen hervorzulocken, durch Bestrafungen zurückzudrängen? Das Wissen um die an jene sich anschließende Lust-, die an diese sich anschließende Unlust-Erfolge! Es liegt also ihren Anordnungen dasselbe Wissen um die Natur der Dinge zugrunde, das in dem zuerst betrachteten Falle der einzelne Mensch durch die „Erfahrung" unmittelbar erwirbt; ja, die letzte Beglaubigung jener Verordnungen besteht eben in ihrer völligen Übereinstimmung mit dem, was eine umfassende Erfahrung von der Natur des Wirklichen lehrt. Am offenkundigsten tritt das in der göttlichen Gesetzgebung zu Tage: geht sie doch von der Macht aus, deren Schöpfertat der Wirklichkeit eben die in der Erfahrung sich erschließende Beschaffenheit gegeben hat. Weit entfernt davon also, neue Quellen des Sittlichen zu erschließen, bringen die „Gesetzgeber" lediglich die Quintessenz des Erfahrbaren auf einen gesammelten, pädagogisch ebenso faßlichen wie wirksamen Ausdruck. Sie führen damit auch den auf den rechten Weg, der diese Erfahrung selbst zu erwerben nicht fähig, ihr gemäß zu handeln nicht willens ist.

Man sieht, wie viele von den überlieferten Motiven diese Theorie ins Einvernehmen zu setzen verstanden hat, wie zahlreich und verschiedenartig die Denkrichtungen waren, die in ihr sich wiederfinden konnten. Daß freilich allen diesen Motiven innerhalb des Ganzen das gleiche Gewicht zukäme, kann nicht behauptet werden. Zu handgreiflich ist der innere Vorrang, den zwar nicht nach Lockes Darstellung, wohl aber der Sache nach die vernünftige Erfahrung gegenüber den autoritativ wirkenden Faktoren behauptet. Die Weisungen der „Gesetzgeber" kamen doch, würdigte man sie im Rahmen des Ganzen, weder als Quellen der Einsicht noch als Motive des Handelns für den in Betracht, den seine Erfahrung bereits über die Lust- und Unlusteffekte des Handelns belehrt hatte. Auch hier haben wir also eine Fassung des Sittlichen vor uns, die seiner Ablösung vom Transzendenten kein ernstliches Hindernis in den Weg stellte. Ebensowenig aber haben wir Anlaß, in den „Gesetzgebern" Staat und „öffentliche Meinung" so etwas wie transpersonale, eigenlebendige Kollektivträger der sittlichen Wertgehalte zu suchen. Auch was sie bieten, ist ja nichts weiter, als eine gesammelte und pädagogisch hergerichtete Individualerfahrung, ein Kompendium dessen, was grundsätzlich der einzelne Mensch ebenso gut durch individuelle Vernunft sich erwerben kann — wie denn auch der Ertrag dieser Erfahrung sich in den Lustzuständen des Individuums bzw. einer Summe von Individuen erschöpft. Nur rationalistisch verdünnt und konventionell abgeblaßt, nur als im Grunde ersetzbare Hilfskräfte treten die autoritären sittlichen Mächte im Rahmen dieser Ethik auf, die, was sie so an Vielseitigkeit gewinnt, an innerer Geschlossenheit einbüßt.

J. Locke, An essay concerning human understanding 1690.

5. SHAFTESBURY.

Wir gehen nicht ein auf die in England sich eines nachhaltigen Erfolges erfreuenden theologischen Lehren, denen die Prinzipien von Locke

Digitized by Google

dazu dienen mußten, eine sehr derbe utilitaristische Verbindung zwischen Sittlichkeit und religiösem Glauben herzustellen (Warburton, Paley). Gestreift sei desgleichen nur der Versuch eines Gliedes der Cambridger Schule, Hartley, mit Hilfe des psychologischen Prinzips der Assoziation einen primären Lusttrieb der menschlichen Natur, der ursprünglich nur in den eigenen Zuständen des Ich seine Befriedigung findet, allmählich dergestalt übergehen zu lassen auf objektive Güter, daß die voll entwickelte Sittlichkeit sich als das endliche Produkt eines psychischen Mechanismus darstellt — ein Versuch, dessen sachliche Würdigung bereits in dem über Hobbes und Locke Bemerkten eingeschlossen ist. Unser Interesse wendet sich demjenigen Denker zu, der, während Clarke in der Bestreitung von Locke im wesentlichen die Beweisführung der Cambridger erneute, seinerseits von einem ganz anderen Boden her den Kampf gegen diesen aufnahm und damit, ohne zunächst in England selbst starken Widerhall zu finden, doch schließlich zu einem der stärksten Anreger auf dem Gebiete der ethischen Reflexion geworden ist. Es ist Shaftesbury. Seine kritischen wie seine aufbauenden Gedanken sind bei aller Systemlosigkeit, die sie charakterisiert, stark genug gewesen, um die bisher als verbindlich erachteten Voraussetzungen und Fragestellungen in den Hintergrund zu drängen. Auch von Shaftesbury gilt es, daß er auf die ethische Ideenbewegung nicht so sehr durch seine dem Sondergebiet der Ethik als solchem zugehörigen Gedanken — Gedanken, in denen er bisweilen nur überlieferte Motive fortzuspinnen scheint — wie durch das Ganze der Welt- und Lebensansicht gewirkt hat, deren Teilausdruck seine sittlichen Deutungen gewesen sind. Diese Weltansicht wiederum gewinnt dadurch ihre Sonderstellung im Gange dieser englischen Entwicklung, daß sie gewisse Grundmotive in neuer Form auferstehen läßt, die, von der Antike zuerst ausgeprägt und von der Renaissance liebevoll gepflegt, von dem englischen Geist bis dahin ferngehalten worden waren. Insbesondere erlebt der stoische Naturbegriff, bereichert und vertieft aus der religiösen Ergriffenheit des Neuplatonismus, hier eine Wiedergeburt, in der ihm ein von der Renaissance ersehnter, von den englischen Moralisten nie geahnter Vollgehalt zuwächst. Im engsten Zusammenhange damit wird all den Bemühungen um eine Vermittlung mit der religiös-theologischen Ideenwelt, in denen wir die sich im übrigen befehdenden Richtungen einig fanden, eine runde Absage erteilt. Zum ersten Male wird wieder der Versuch gewagt, der Sittlichkeit in einer rein diesseitig aufgefaßten Welt eine Heimat zu geben.

Will man das Prinzip, das Shaftesbury der von ihm vorgefundenen Gedankenwelt entgegenstellt, in einem Wort zusammenfassen, so wird man sagen dürfen: er setzt lebendig sich gestaltende Totalität gegen mechanische Atomanhäufung. Die natürliche Welt ein Aggregat von Elementen, die menschliche Gemeinschaft eine Summe von Einzel-

Digitized by Google

wesen, der einzelne Mensch ein Bündel von Anlagen, von Trieben, von Eindrücken, von Lust- und Unlustzuständen: so sah die angebliche Wirklichkeit aus, aus der die Ethik erwachsen sein und in der sie sich bewähren sollte. In Shaftesbury erwacht dagegen das Bewußtsein eines ursprünglichen Verbundenseins mit dem All, das in diesem Zerrbilde nichts von der Welt, die es im Innersten erlebt, wiederfindet, das am wenigsten in ihm die Antriebe sittlicher Daseinsgestaltung entdecken kann. Sittlichkeit im höchsten Sinne ist für Shaftesbury nicht ein System von klüglich ersonnenen Einzelregeln und Einzelpraktiken, durch die das Sonderwesen seine Eigeninteressen mit dem Weltlauf ins Gleichgewicht bringt, sondern ein Innewerden, Bejahen und tätiges Bewähren der Solidarität, die das unzertrennbare Ganze seiner Existenz ursprünglich in die Lebenseinheit des Universums einbettet. Sittlichkeit ist ihm Entfaltung persönlicher Totalität im Einklang mit dem Gesamtsinne der Welt.

Mit dieser Auffassung stellt sich zunächst einmal, um mit dem Mikrokosmos des Einzelwesens zu beginnen, diejenige Ethik wieder her, die nicht in einzelnen abtrennbaren Einsichten, Handlungen oder Zuständen bzw. in einer Summe solcher, sondern in einer Gesamtverfassung des Subjektes, in der „Persönlichkeit", den Inhalt des sittlichen Lebens sieht. Diese innere Verfassung fällt nicht einfach zusammen mit dem Komplex der vorgefundenen Beschaffenheiten, sondern ist aus diesem herauszugestalten. Solche Gestaltung der persönlichen Existenz ist zunächst einmal ermöglicht, ja nahegelegt durch ein allem Lebendigen innewohnendes Prinzip, das zur Form drängt; im beseelten Menschen erreicht sie deshalb ihre höchste Gestalt, weil in ihm dieses Prinzip sich nicht selbsttätig-unbewußt auswirkt, sondern zu sich selbst kommt, ein Wissen von sich selbst gewinnt und somit recht eigentlich zum Schöpfer seiner selbst zu werden vermag. Psychologisch prägt sich diese Begnadung in einem Sachverhalt aus, dessen Bedeutung für die Ethik schon früher bemerklich wurde: es ist die Weise des Ich, sich über sich selbst zu erheben, auf seinen eigenen Gehalt nicht nur zu reflektieren, sondern auch in ihn irgendwie ordnend und gliedernd einzugreifen.

Bleibt Shaftesbury mit diesen Bestimmungen noch in den Bahnen der Vorgänger, so führt das, was wir über die Eigenart jenes „Ober-Ich", über die Prinzipien seines Waltens vernehmen, entschieden über die Älteren hinaus. War es immer wieder der ethischen Reflexion nicht eben leicht gefallen, die Selbstgestaltung der Person nicht etwa nur zu fordern, sondern auch einwandfrei zu normieren, so wird Shaftesbury durch die Grundstimmung seines Welterlebens, die sich insbesondere in der plotinischen Mystik bestätigt und geklärt findet, dahin geführt, die Prinzipien des persönlichen Werdens der ästhetischen Wertsphäre zu entlehnen, oder besser in den Kategorien, die in dieser heimisch sind, zum Ausdruck zu bringen. Das Geheimnis des vollkommenen Lebens

Digitized by Google

ist die Form, das Ebenmaß, die Proportion, die Abgestimmtheit der im Menschen vereinigten Antriebe und Möglichkeiten; die sittliche Verfehlung ist das Unmaß, das die innere Architektonik zerstörende, den Lebensrhythmus verwirrende Hervortreten einzelner Sonderstrebungen.

Im Einklange mit dieser Fassung des gestaltenden Prinzipes bestimmt sich nun auch Wesen und Wirkungsweise jenes führenden Ich. Solange apriorische Wahrheiten, allgemeine Ideen als Richtschnur des sittlichen Lebens galten, konnte, ja mußte dieses die Züge einer rein theoretischen Vernunft annehmen. Verwandelte sich aber seine Aufgabe in ästhetische Gestaltung, und wurde auch noch dieser sein Beruf ausgelegt von einem Denker, dem sich im ästhetischen Erlebnis ein mit glühender Inbrunst ergriffener Lebenssinn enthüllte — so mußte es der kühlen Atmosphäre des Theoretischen enthoben und in eine leidenschaftlichere Welt versetzt werden. So erfolgt die entschiedene Schwerpunktsverlagerung aus dem Intellektuellen in das Emotionale. Eine psychische Region, die bis dahin dem sittlichen Erleben nur Hilfskräfte gestellt hatte, wird damit zum eigentlichen Quellbezirk der sittlichen Regungen.

Es hieße die Bedeutung dieser Wendung unterschätzen, wollte man sie nur dahin verstehen, daß die zwei Teilrichtungen des seelischen Erlebens, wie wir sie oben abgegrenzt fanden, Vernunft und Gefühl, einfach ihren Bedeutungsakzent vertauscht hätten. Die neue Bewertung geht mit einer neuen Beurteilung des seelischen Befundes Hand in Hand, mag auch das rhapsodische Denken Shaftesbury diese Seite der Sache nicht zu voller Klarheit entwickeln. Er nennt die für das sittliche Leben leitenden Gefühlserlebnisse „Reflexionsaffekte“; der Name besagt, daß sie entstehen in der Reflexion auf die primären Affekte, die in ihrem Zusammenspiel gleichsam das der Formung bedürftige Rohmaterial dem höheren Ich zur Verfügung stellen. Wie aber wäre es denkbar, diese Gefühle höheren Ranges, diese emotionalen Erlebnisse der um sich selbst wissenden Persönlichkeit, gemäß der groben Klassifikation jener naiven Psychologie einfach den Gefühlen einzureihen, in denen das Ich seiner eigenen Zustände inne wird? Reflexionsgefühle sind sie doch eben nur deshalb, weil sie sich auf andere Gefühle richten, d. h. an diesen Gefühlen einen „Gegenstand“ haben. Man kann diesen emotionalen Erlebnissen nicht nähertreten, ohne zu erkennen, daß jene Scheidung von gefühlsfreien Objekterlebnissen und objektlosen Gefühlserlebnissen, die einem mechanistisch trennenden Denken so naheliegt, die seelische Wirklichkeit ganz und gar nicht erschöpfend aufteilt. Mag die von Shaftesbury versuchte Bestimmung dieser Erlebnisklasse im einzelnen noch so fragwürdig sein — in ihr liegt doch die für die Psychologie wie für die Ethik gleich befreiende Einsicht, daß es Gefühlserlebnisse gibt, die eben durch ihr Bezogensein auf eine Gegenständlichkeit sich als solche höheren Ranges, als „geistige“ Gefühle ausweisen. Und es war dieser Klärung höchst förderlich, daß den hier in Frage stehenden Gefühlsregungen ihre gegenständliche Bezogenheit nicht nur durch die Intention auf eine in ihnen sich reflektierende Affektsphäre überhaupt, sondern insbesondere auch durch die gegenständliche „Gestalt“, das Formgesetz dieser Sphäre aufs deutlichste bezeugt wurde. Shaftesbury unterstellt diese Sphäre, wie wir sahen, der Herrschaft ästhetischer Prinzipien. Gerade dies ist aber die Eigenart des ästhetischen Erlebnisses, daß es so klar wie kein anderes in sich die innigste Gefühlsdurchdrungenheit mit der Beziehung auf eine eben als Form unvergleichlich klar umrissene Gegenständlichkeit vereinigt. Indem Shaftesbury die Reflexionsaffekte als Äußerungen eines „moralischen Geschmacks“ auslegt, läßt er sie deutlich genug an dieser Gegenstandsbezogenheit der ästhetischen Werturteile Anteil haben. So ist die nicht in jeder Hinsicht unbedenkliche Herübernahme ästhetischer Auffassungskategorien jedenfalls hervorragend dazu angetan, die Struktur der ethischen Erlebnisse aus psychologistischen Irrungen herausarbeiten zu helfen.

Die eigentümliche Abstufung der seelischen Erlebnisse, die sich hier zur Geltung bringt, ist unter der Anregung Shaftesburys noch klarer herausgearbeitet worden von

Digitized by Google

einem Denker, dessen einschlägige Überlegungen wir hier gleich anfügen. Es ist Butler. Nachdrücklich hebt er die Sonderstellung und Überlegenheit solcher Erlebnisse hervor, in deren Wesen es liegt, nicht einfach neben anderen sich zu verwirklichen, sondern diese anderen einer sie alle umfassenden Prüfung und Wertbeurteilung zu unterziehen. Erst durch diese Schichtung des seelischen Geschehens wird das möglich, was alle sittliche Erfahrung lehrt: daß die tatsächlich auftretenden Motive des Handelns nicht nur nach ihrer Stärke sich auswirken und miteinander verglichen werden können, sondern auch nach ihren inhaltlichen Qualitätsunterschieden in eine Rangordnung gebracht werden. Sie herzustellen bedarf es eben eines seelischen Vermögens, daß sich ihnen nicht äußerlich anreiht, sondern sie ihrer ganzen Ausdehnung nach übergreift. Eben dies ist die Funktion jener „reflektierenden" Tätigkeit des Subjektes.

In der so des näheren bestimmten Sittlichkeit der Gesamtpersönlichkeit sieht Shaftesbury nun alsbald Gegensätze und Fragen verschwinden, um welche die ethischen Vorgänger immer von neuem gerungen hatten. Die innere Proportion der Persönlichkeit duldet weder ein Verschwinden, noch ein einseitiges Übergewicht einer der Motivgruppen, die man wiederholt gegeneinander ausgespielt hatte: der auf das Selbst und der auf den Mitmenschen gerichteten. Wenn zwischen diesen beiden Richtungen des Willens noch irgendein Widerstreit besteht, so ist das ein Zeugnis, daß die innere Welt ihre Proportion noch nicht gefunden hat. Im Leben des „*Virtuoso*" reguliert sich das Zusammenspiel beider Kräfte von selbst und ohne jede Reibung.

Wenn nun Shaftesbury in dem Ganzen der entwickelten Persönlichkeit einen Komplex von „sozial" gerichteten Trieben zu bemerken glaubt — erneuert er damit nicht auf dem Boden der neuen Gesamtansicht doch schließlich jene Auffassung, nach welcher sich von primären Antrieben des Einzelwesens her der gesellschaftliche Körper als deren Produkt aufbaut? Diese Frage zu entscheiden ist nur möglich, wenn wir das soziale Gebilde nicht als isoliertes, rein aus sich zu erklärendes Phänomen betrachten, sondern mit Shaftesbury hineinstellen in ein allumfassendes Lebensgeschehen, das sich in ihm nur zu besonderer Intensität emporsteigert. Damit treten wir zugleich in den Bannkreis der Daseinsdeutung, in der Shaftesbury das Ganze der erlebten Wirklichkeit umfaßt: der neuplatonisch-ästhetischen. Was immer von außen an den Menschen herantreten mag, es spricht zu ihm als Schönheit der Form und Bildung. Das gilt zunächst und vor allem von der sichtbaren Außenseite der Dinge. Aber diese Schönheit der Erscheinung ist für den in sie sich versenkenden Menschengeist nicht ein Letztes und in sich selbst Begründetes: sie ist nur das ruhende Symbol der unendlichen Bewegtheit des schaffenden Weltgeistes, der die Harmonie seines Wesens in seinen Werken sichtbarlich ausprägt. Wenn aber die Seele sich ihrerseits von der Schönheit des Geschaffenen zur Schönheit der schaffenden Lebensgewalt weitergedrängt fühlt, dann geht es ihr auf, daß diese mit ihr selbst im tiefsten eins ist, daß also das ihr scheinbar äußerliche Formgebilde Zeugnis ist einer Kraft, als deren Teil sie — auch sich selbst weiß! Es ist derselbe „Logos" der Welt, der in den äußeren Dingen

Digitized by Google

die Schönheit des Sichtbaren aufleuchten läßt und der in dem innersten Herzen die Sehnsucht nach Schönheit entzündet. Welches aber ist das schönste und wundersamste Gebilde, das dieser unwiderstehliche Hang zur Schönheit ins Leben ruft? Es ist das Kunstwerk der zur Harmonie durchgedrungenen Persönlichkeit. Alles schönheitstrunkene Umfangen der geformten Erscheinung ist doch schließlich nur Vorstufe, ahnende Vorwegnahme, lockender Anreiz zu der höchsten künstlerischen Tat, zu der der Mensch als edelstes Geschöpf des Weltlogos berufen ist: zum Wundergebilde der „schönen" Persönlichkeit.

Aus dieser Gesamtkonzeption des Verhältnisses von Ich und Welt heraus muß Ursprung und Bestimmung der „sozialen" Triebe verstanden werden, denen Shaftesbury in dem organischen Ganzen der vollendeten Persönlichkeit ihre Stelle anweist. Die Welt ist dem Ich nicht bloß eine Summe von äußeren Reizen und Anstößen, die einem ihm von Anbeginn an Mitgegebenen zur Aktualisierung verhelfen. Noch weniger ist sie ein durch Zusammenwirken ursprünglich isolierter Antriebe und Aktionen sich aufbauendes Aggregat. Sondern Ich und Welt sind in einem ursprünglichen Lebenszusammenhang ineinander geschlungen, der einer „autonomen" Wirksamkeit ungebundener Einzelkräfte schlechterdings keinen Raum läßt. So fern ist Shaftesbury davon, von einem Nebeneinander selbständiger Lebenszentren her sekundär umfänglichere Lebenszusammenhänge aufbauen zu wollen, daß er umgekehrt erst durch das Innewerden der Allverbundenheit, durch die Umarmung mit der allnährenden Mutter, das Ich zur Gestaltung seines inneren Kosmos auferweckt werden läßt. Im Enthusiasmus des Schönheitserlebnisses sinken die Schranken zwischen Innen und Außen, Ich und Welt, Geist und Materie. Und das soziale Erlebnis des Ich ist nicht einem abgegrenzten Sonderbezirk der menschlichen Existenz zugeordnet — es ist einfach eine Form, und zwar eine hochwertige Form dieses Allerlebens. Denn auch die sozialen Gebilde sind Formganzheiten; in einem jeden von ihnen waltet ein Lebensprinzip, das sehnsuchtsvoll nach Schönheit, d. h. nach innerer Ordnung und Abgestimmtheit der Teilvorgänge drängt. Familie, Freundeskreis, Volk, Staat, Menschheit — auch in ihnen pulsieren die Kräfte des All, auch sie umfangen das Einzelwesen als tragende und formende Mächte, in deren Innewerden es sich auf den Kern seiner selbst erst recht zurückgeführt findet. Wie könnte, was so das Ich sich selbst erst finden lehrt, von diesem selben Ich her aufgebaut gedacht werden! So sind auch die sozialen Affekte nicht mehr auf eine tätig zu erhaltende und zu fördernde Ganzheit gerichtet, als sie aus der Wirksamkeit einer solchen entsprungen sind.

Wir sehen hier von den Prinzipien einer ästhetischen Weltdeutung her eine Struktur der das Ich umfangenden Lebenszusammenhänge sich enthüllen, die das völlige Widerspiel ist jeder atomisierenden Weltkonstruktion. Es ist natürlich kein Zufall, daß gerade ästhetische Prinzipien diese Umbildung beherrschen. Denn die Welt des Ästhetischen weiß nichts von Aggregaten, sie kennt nur formgeeinte Ganzheiten, Gebilde von „organischer" Geschlossenheit. Unmöglich kann sie dem Einzelwesen seine Form auf Kosten und durch Zerstückelung der umfassenden Formeinheiten zu sichern sich verstehen. Und dieser Notwendigkeit ist sie zugleich enthoben, weil gerade im ästhetischen Gebilde der Gegensatz sich aufhebt, der scheinbar jene Zerteilung unvermeidlich macht und in dem deshalb die bisherige Erörterung immer wieder sich verfangen hatte: der Gegensatz von „Außen" und „Innen". Ist doch das ästhetische Gebilde diejenige Erscheinung, in der das Innere sich ohne Preisgabe seiner selbst „veräußerlicht", in der deshalb der Schöpfer wie der Betrachter sich selbst wiedererkennt.

Es versteht sich von selbst, daß die Ethik, in dies neue Klima versetzt, ihre Grundhaltung wesentlich umändern mußte. Vor allem entzieht sie sich der Übermacht einer Fragestellung, die sie fortgesetzt sich selbst zu entfremden drohte, derjenigen nämlich,

Digitized by Google

die sich aus dem engen Anschluß an die theoretische Sphäre ergeben hatte. Die Frage nach einer von hier aus zu verstehenden „Richtigkeit" ethischer Sätze — eine Frage, die für die sich bekämpfenden ethischen Richtungen den idealen Vereinigungspunkt gebildet hatte — und die in ihr begründete Solidarität von Ethik und Erkenntnistheorie tritt zurück. An ihrer Stelle beginnt sich eine Weise und Richtung des Fragens herauszuarbeiten, die sich charakterisieren läßt als eine auf die „Wahrheit" der sittlichen Gestaltung zielende — eine Wahrheit, die nun natürlich im Hinblick auf ästhetische Wertprinzipien zu verstehen wäre als Wahrheit des Ausdrucks, der Selbstdarstellung. Hier geht es nicht mehr um Übereinstimmung mit einem wie auch immer gedachten „Gegenstand", nicht um Subsumierbarkeit unter abstrakte Allgemeinbegriffe, sondern um das Sichtbarwerden eines nach Offenbarung verlangenden Lebens- und Wesensprinzips. Es ist dies eine Forderung, die so fern davon ist, die regelhafte Gleichförmigkeit des Handelns in sich zu schließen, daß sie vielmehr, wie es jeder ästhetischen Wertung selbstverständlich ist, die Mannigfaltigkeit lebendiger Offenbarung recht eigentlich als ihre Erfüllung erlebt. So „zeitlos", d. h. ideal auch alle ästhetischen Gehalte sein mögen, sie sind es jedenfalls nicht in dem Sinne, daß sie einem für alle Zeiten gültigen Prinzip, einer „Regel", gehorchen dürften. Unter dem Schutze einer ästhetischen Weltdeutung sucht so das Prinzip der Individualität Zugang zur ethischen Problementwicklung.

Daß die Ethik, wenn sie sich im Gefolge der Ästhetik von der Objektivität des Abstrakt-Regelhaften abkehrt, damit keineswegs die Objektivität im Sinne der gegenständlichen Bezogenheit fahren läßt, wurde bereits oben gezeigt. Aber freilich ist damit noch nichts über die Frage ausgemacht, ob der Eigenart der ethischen Gegenständlichkeit in dieser Nachbarschaft der ästhetischen Formenwelt ihr Recht wird. Indem die Ethik sich der Vormundschaft theoretischer Fragestellungen entwindet, ist sie in Gefahr, sich an die Ästhetik auszuliefern. Welche andersartige Selbstentfremdung hier droht, ist leicht zu erkennen: Kunst ist die Versöhnung von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Vernunft; sie löst die Spannungen in Harmonie auf, denen das Leben des Menschen nun einmal ausgeliefert ist. Wo aber erheben sich diese Spannungen zu schärfstem Bewußtsein, wenn nicht in der Welt des sittlichen Erlebens! Das Gegenüber des Ich und der sittlichen Forderung mitsamt den in ihm wurzelnden Konflikten — wie soll ihm Platz geschaffen werden in einer Ethik, die das Werden der sittlichen Persönlichkeit und der sittlichen Gemeinschaft an das Werden des künstlerischen Gebildes so nahe heranrückt? Wenn Shaftesbury gleich so manchem seiner Vorgänger wahre Sittlichkeit mit wahrer Glückseligkeit in eins setzt, so ist diese Versöhnung gerade hier der Ausdruck für eine Zwiespaltlosigkeit des sittlichen Lebens, an die zu glauben der Verkünder einer ästhetischen Sittlichkeit kaum umhin kann.

Wie schwer ist es doch — das sieht man auch hier von neuem — der ethischen Reflexion geworden, wirklich zu sich selbst zu kommen, auf eigenem Boden ihr Reich zu gründen. Der Botmäßigkeit des einen Wertprinzips entronnen, ist sie alsbald in Gefahr, an ein anderes sich zu verlieren.

A. C. Shaftesbury, Inquiry concerning virtue 1699; The moralists 1705; A letter concerning enthusiasm 1708; Soliloquy 1710. J. Butler, Fifteen sermons upon human nature 1726.

6. DIE SCHOTTISCHE SCHULE.

Shaftesbury, der selbst ausdrücklich den Titel eines Philosophen abgelehnt hat und in skeptischer Anzweiflung metaphysischen Denkbemühens es bisweilen Montaigne gleichtut, hat sich keine Gedanken

Digitized by Google

darüber gemacht, daß und in welch eigentümlicher Verschränkung in dem sachlichen Gehalt seiner Ideen metaphysische, psychologische und ethische Überlegungen verlagert waren. Notwendig mußte die weitere Entwicklung, je mehr sie diesen Gehalt auszuschöpfen bemüht war, dieses Bündnis lösen und durch Vordringen in einer Richtung die Erkenntnis zu fördern suchen. Vor allem eine Entscheidung war hier nicht zu umgehen: sollte die Ethik in einer über das Ganze der Wirklichkeit sich ausbreitenden Betrachtung oder in einer auf den Kreis der seelischen Erfahrung sich konzentrierenden Forschung ihre Erkenntnisgrundlagen zu gewinnen suchen — eine Frage, die gleichbedeutend schien mit der anderen: spekulative Metaphysik oder empirische Psychologie? Hier erwies sich nun der Zug zur psychologischen Beobachtung, in der geistigen Lage und zumal in der Eigenart des angelsächsischen Geistes tief begründet, als der weitaus stärkere — und so kam denn mit der gesamten philosophischen Problematik auch die Ethik immer mehr in das Fahrwasser einer seelenkundlichen Analyse der Prozesse, in denen die sittlichen Sinngehalte erlebt werden. Die Träger dieser Entwicklung selbst buchten als Gewinn, den sie einbrachte: die Ablösung des Gedankens von unbeweisbaren Voraussetzungen, die Beschränkung der Erkenntnis auf das ihr Zugängliche — sie fragten nicht, ob nicht die Blickeinstellung, die ihnen als die allein statthafte und erfolgverheißende galt, Sachverhalte unbemerklich machte, denen die verworfene Metaphysik, wenn auch vielleicht in einer der Verbesserung bedürftigen Form, ihr Recht gewahrt hatte. Daß eine Beobachtung seelischer Abläufe, berechtigt und notwendig wie sie ist, gleichwohl nicht das Ganze der hier in Frage stehenden Probleme einfangen könne, war mehr als einmal hervorzuheben. Auf der einen Seite ist der ideelle Gehalt der geistigen Erlebnisse als solcher ihren methodischen Mitteln unerreichbar; auf der anderen Seite führt sie, sobald sie die Alleinherrschaft in Anspruch nimmt, zu einer individualistischen Auffassung, der alle überpersönlichen Lebenszusammenhänge auseinanderfallen. Die metaphysische Spekulation, wie sie bis dahin verstanden und geübt worden war, hatte den hier bedrohten Motiven des geistigen Gesamtprozesses in ihrer Deutung des Universums so oder so einen Platz eingeräumt. So drohte die psychologische Wendung, was sie auf der einen Seite durch Verfeinerung der Analyse gewann, auf der anderen Seite an nicht minder wesentlichen Einsichten zu verlieren.

Die hiermit bezeichnete Ideenbewegung hatte ihren Träger an der sog. schottischen Schule. Ihren Ausgangspunkt fand sie an demjenigen Gedanken Shaftesburys, der die Ethik am innigsten mit den psychologischen Problemen verknüpfte: der Lehre von den „Reflexions-Affekten". Ihre psychologische Ausführung ließ sich gleich der an der Spitze der schottischen Schule stehende Hutcheson angelegen sein. Und zwar suchte er, während sein Zeitgenosse Butler vor allem die

Digitized by Google

übergeordnete Stellung dieser Erlebnisklasse darzutun sich bemühte, ihre qualitative Besonderheit, ihre jede Ableitung ausschließende Ursprünglichkeit gegen alle Verwischungs- und Umdeutungsversuche sicherzustellen. Es ist eine Abwehr, die schlechthin alle vor Shaftesbury aufgetretenen Auslegungen des ethischen Erlebnisses trifft: die Zurückführung auf die Sätze der Vernunft so gut wie auf die Gebote Gottes, auf das Lustbegehren wie auf die Utilität. Daß das Sittliche eine lediglich aus sich selbst zu verstehende Wertsphäre ausmacht, ist nie so nachdrücklich ausgesprochen worden. Die Beziehung auf diese Sphäre verbürgt dem Reflexionsaffekt der Billigung seinen unterscheidenden Charakter. Wenn dann freilich Hutcheson zur Abgrenzung dieses Affektes die schon von Shaftesbury verwendete Bezeichnung „moralischer Sinn" aufnimmt, so kann es nicht verborgen bleiben, daß mit diesem vulgärpsychologischen Ausdruck lediglich ein Problem benannt, nicht eine Lösung geboten ist. Was er an Unklarheit in sich schließt, zeigt sich in dem Bemühen, das Verhältnis dieses Vermögens zu der meist so hoch gestellten Vernunft näher zu bestimmen. Wenn wir oben auf die Schwierigkeiten hinzuweisen hatten, die aus der äußerlichen Scheidung objektbezogener Vernunfterlebnisse und subjektbezogener Gefühlszustände erwachsen müssen, so zeigen die Reflexionen Hutchesons, daß sein Begriff des „*moral sense*" zu einer wirklichen Überwindung dieses Gegensatzes nicht zureicht. Im Gegenteil: bisweilen sieht es so aus, als habe die früher herrschende Auffassung sich nur insofern geändert, als die nach wie vor äußerlich geschiedenen Sphären von Vernunft und Gefühl ihren Bedeutungsakzent vertauschten. Das Gefühl, dereinst Wegbereiter und untergeordneter Helfer der sittlichen Vernunft, steigt zur ethisch führenden Macht empor; die Vernunft, zuvor Quelle der sittlichen Einsicht, wird auf den technischen Hilfsdienst der Klärung und Formulierung beschränkt. Auch hier also eine Kooperation von im Grunde wohlgeschiedenen Einzelpotenzen. Was Shaftesbury durch die Anlehnung an die ästhetische Sphäre gewonnen hatte, war durch diese Wendung wieder in Frage gestellt. Es entspricht dem Charakter dieser äußerlich zerlegenden Denkweise, wenn sie auch in einer anderen Beziehung die Weite und Freiheit von Shaftesburys Betrachtung aufgibt: auch ihr schrumpfen die von dem „moralischen Sinn" gntgeheißenen Regungen auf den Umkreis der dem allgemeinen Wohl zugewandten Antriebe zusammen. So drohen schon an der Schwelle der psychologisch orientierten Ethik die Verengnngen, denen eine ausschließlich psychologische Betrachtung nur schwer entgeht.

F. Hutcheson, A system of moral philosophy 1755.

7. HUME.

Zu ihrer klassischen Verkörperung gelangt diese Richtung in den ethischen Gedanken David Humes. Aus seinen in sich keineswegs

Digitized by Google

durchweg zusammenstimmenden Überlegungen greifen wir diejenigen Gedankengänge heraus, durch die er ebenso sehr zum charakteristischen Repräsentanten dieser Schule wie zum anregenden Förderer der Gesamtentwicklung geworden ist. Sie nehmen ihren Ausgang von einer Erwägung, die aus der dargestellten Problemlage heraus ohne weiteres verständlich ist. Auch für Hume drängt sich die ethische Problematik in der Untersuchung der seelischen Geschehnisse zusammen, in denen diese Wertsphäre ihr Leben hat. Indem nun auch er diese auf der emotionalen Seite sucht und gleich Hutcheson der Vernunft nur klärende und ordnende Hilfeleistungen zuweist, glaubt er sich folgender Frage gegenübergestellt: wie können Gefühlerlebnisse, deren Wesen darin besteht, daß ein Subjekt sich in ihnen seiner eigenen, positiv oder negativ betonten, Zustände bewußt wird, Quelle von Bewertungen und Beurteilungen werden, die keineswegs nur diesen Zuständen gelten, sondern über den Lebenskreis des sie erlebenden Subjektes weit hinausgreifen? Wie man sieht, stellt diese Überlegung eine bestimmte, nichts weniger als selbstverständliche Auffassung vom Wesen des Gefühls der rein empirisch aufgegriffenen Tatsache gegenüber, daß sittliche Werturteile, wo sie auftreten, nicht lediglich als Ausdruck einer Gefühlsreaktion verstanden werden wollen, die auf das sie aussprechende Subjekt beschränkt ist, sondern in dem Bewußtsein einer weiter reichenden Bedeutung gefällt werden: es ist der als psychologische Tatsache erlebte Geltungsanspruch der sittlichen Urteile, der gerade dann zum Problem werden muß, wenn man ihren Ursprung in einem so verstandenen Gefühl sucht. Daß dieser Anspruch sich auf den Sinngehalt dieser Urteile, der als solcher über die begrenzte Welt des Subjektes hinausführte, gründen könnte, das ist ja schon durch eine solche psychologische Auslegung des „Gefühls" ausgeschlossen. Gefühle, deren Gehalt sich in unmittelbar empfundener Lust und Unlust erschöpft, sind allerdings als solche zu partikular und flüchtig, als daß sie Urteile von allgemeiner Bedeutung hervorzubringen vermöchten. Man sieht, wie die Gefühlsregion gewissermaßen an Eigengewicht wieder verliert, sobald Shaftesburys Gedanke einer durch sie zu beurteilenden Formgestalt des Ich und mit ihm der gegenständliche Bezug des Gefühls verblaßt. So konzentriert sich unter diesen Voraussetzungen alles in die psychologisch-genetische Frage, wie es von den ursprünglichen Gefühlsreaktionen her, die sich nur auf die vom Subjekt unmittelbar erfahrenen Wirkungen fremder Handlungen bezogen, zu solchen Prozessen der Billigung und Mißbilligung habe kommen können, die ihrer Intention nach den Interessenkreis des erlebenden Subjektes überschreiten. Nun gibt es für diese Betrachtungsweise von vornherein nur eine einzige Dimension, innerhalb deren die geforderte Erweiterung stattfinden bzw. aus der heraus sie begründet werden kann: die Realität des psychischen Geschehens. Die Enge des einzelmenschlichen Lebenskreises muß in der

Digitized by Google

Richtung auf die Realität weiterer Subjekte durchbrochen werden. Die Breite des ideellen Geltungsanspruches verwandelt sich in die extensive Ausdehnung des Kreises der erlebenden Subjekte.

Dies die prinzipiellen Forderungen, denen Humes Prinzip der extensiven Sympathie zu entsprechen versucht. Es will den psychologischen Sachverhalt bezeichnen, der bewirkt, daß Gefühlsvorgänge, die ursprünglich nur dem Innewerden eigener Zustände zugeordnet sind, sich mit den analogen Zuständen anderer Menschen verbinden und damit eine die ursprüngliche Enge durchbrechende Bedeutung gewinnen, so zwar, daß schließlich alle zeitlichen und räumlichen Abstände, die das urteilende Subjekt von dem zu beurteilenden Geschehen, den zu bewertenden Menschen und Handlungen trennen, für seine Gefühlsentscheidung belanglos werden. Damit das Gefühl so über die eigenen Zustände des Subjektes hinauswachsen könne, muß es mit den Zuständen anderer Subjekte eine Verbindung eingehen, die der in ihm selbst erlebten analog ist, und dies kann nur dann gelingen, wenn es sich zwar nicht realiter, wohl aber in der Phantasie in die Zustände dieser anderen „hineinversetzt", wenn es in Gedanken gleichsam mit ihnen eins wird. Denn dann erlebt es abbildweise, was sie erleben, und kann so auch die diesen Erlebnissen entsprechenden Gefühlsregungen in sich erzeugen. Statt nur diejenigen Handlungen mit positiven und negativen Reaktionen zu beantworten, von denen es selbst unmittelbar betroffen wird, umfaßt es in seiner Wertung alle Handlungen, durch die es andere Wesen beglückt oder geschädigt weiß. Dies ist der Tatbestand der „Sympathie". In ihm bleibt, wie man sieht, jene Verbindung zwischen Gefühl und Subjekt-Zuständlichkeit erhalten, und doch wird, ohne jede Berufung auf ursprüngliche „soziale" Triebe, die Beschränkung auf die unmittelbaren Erlebnisse eines einzigen Subjekts durch extensive Übertragung überwunden; das eine jeweils urteilende Subjekt vereint gleichsam in sich eine Vielheit gefühlsmäßig auf Handlungen reagierender Subjekte und führt so seinen eigenen Gefühlsregungen einen allgemeinen Gehalt zu, der die Partikularität seiner eigenen Interessen weit hinter sich läßt; die Kumulation vieler Einzelsubjekte, ihrer Sonderinteressen und Sondererlebnisse, gibt dem Gefühl, das sich im ethischen Urteil kundtut, die gesuchte und zu begründende Weite der Geltung; für die Idealität des ethischen Sinnes muß gehäufte, potenzierte psychische Realität einstehen.

Indem weitere psychologische Motoren hinzutreten, um den Sympathieeindrücken gemehrte Festigkeit und Eindringlichkeit zu sichern — neben der bereits genannten Verarbeitung durch die Vernunft vor allem Assoziation, Gewöhnung, Tradition — gewinnen die hierher gehörigen Seelenregungen eine Gleichmäßigkeit und Verbreitung, die bewirkt, daß ihr Gehalt wie ein Objektives, ja a priori Gültiges erscheint. Eine psychologische Täuschung analog derjenigen, die den Gehalten

Digitized by Google

des theoretischen Erkennens ihre Objektivität verleiht, bringt die seelische Genesis dieser Gebilde in Vergessenheit.

Alle bereits angedeuteten Bedenken lassen das Verdienst ungeschmälert, das Hume sich erworben hat, indem er einen für die Ethik zweifellos sehr wesentlichen Sachverhalt, denjenigen des Mitgefühls, energisch in den Vordergrund gerückt hat. Freilich ist dies Verdienst mehr dasjenige einer Problemstellung als einer Lösung. In dem Prinzip der Sympathie verschlingen sich, über das bereits Angedeutete hinaus, eine Reihe von höchst gewichtigen Schwierigkeiten, die, zur Entwicklung gebracht, den gedanklichen Grundlagen von Humes Theorie wie auch denen seines gleich zu besprechenden Nachfolgers höchst bedrohlich werden mußten. Wir begnügen uns damit, sie in einer Folge von Fragen anzudeuten, deren Sinn die vorausgegangenen Erörterungen bereits haben sichtbar werden lassen. Ist das als Sympathie bezeichnete seelische Geschehen samt den ihm nachgesagten Wirkungen so einfach und selbstverständlich, daß es ungeprüft einer ethischen Theorie zugrunde gelegt werden könnte? Kann dieses Geschehen mit den Mitteln psychologischer Empirie hinreichend aufgeklärt und, was noch wichtiger ist, nach seiner Leistungsfähigkeit geprüft werden? (Denn zur Begründung der Ethik kann doch die Sympathie nur dann taugen, wenn sie eine „richtige" ist, d. h. wenn sie den Erlebnisgehalt des fremden Ich nicht verfehlt.) Ist vollends diejenige Psychologie, auf der Humes gesamte Philosophie ruht, diese Psychologie, die sowohl das Ich in assoziativ verknüpfte Elemente wie die Gemeinschaft in menschliche Atome auflöst, der bezeichneten Aufgabe gewachsen? Oder muß nicht vielleicht eine Theorie der Einfühlung über alle empirische Beobachtung des Einzelnen hinaus bis in die metaphysischen Tiefen des Ganzen vorstoßen? Und ferner: wenn die Vorgänge der Sympathie die ethische Gesetzgebung tragen sollen, muß ihnen dann nicht neben der theoretischen Richtigkeit ihrer Ergebnisse auch noch in einem ganz anderen Sinne die „Richtigkeit" verbürgt sein? In dem Sinne nämlich, daß das Sicheinfühlen in die Erlebnisse anderer billigenswert, ja geboten ist, daß ein solches Tun nicht nur faktisch geübt wird, sondern auch eine gültige Norm erfüllt? So erhebt sich hinter der Darlegung eines Geschehens, das die Normen der Ethik begründen soll, die Frage, ob dieses Geschehen selbst der ethischen Norm entspreche — ein unentfliehbarer Zirkel, weil psychologische Erwägungen niemals auf eine sinnvolle Inhaltlichkeit führen können. Metaphysische Fragen und Wertprobleme, durch die empirisch-psychologische Betrachtung scheinbar zum Schweigen gebracht, melden sich beim Weiterdenken aufs neue zum Wort.

Endlich teilt Humes Theorie eine Schwierigkeit mit bereits besprochenen Vorgängern: erfaßt die Analyse von Lust- und Unlustreaktionen überhaupt die gerade in ethischer Hinsicht erheblichen seelischen Erlebnisse? Leidet nicht dieser Lust- und Unlustbegriff in seiner allgemeinen Fassung an einer unerträglichen Unbestimmtheit, weil er nichts darüber aussagt, welche Lust oder Unlust, welche Klasse von Erlebnissen durch ihren Inhalt Anspruch auf die Sympathie erwerbe, in der die ethische Qualifikation sich kundtut? Ausdrücklich sei beigefügt, daß Hume an mehr als einer Stelle das Ideal einer vollentwickelten Persönlichkeit im Sinne von Antike und Renaissance als Ziel sittlichen Lebens aufrichtet — ein Ideal also, das alles Auskalkulieren von Lust- und Unlusteffekten weit hinter sich läßt. Aber je liebevoller er dieses Ideal ausmalt, um so mehr stellt er doch auch die psychologischen Grundlagen seiner Ethik in Frage. Die Totalität der Persönlichkeit und das mechanische Getriebe der assoziativen Verknüpfungen: beides geht nun einmal nicht zusammen; die Ethik kehrt sich gegen die Psychologie, die ihr zur Grundlage dienen soll.

D. Hume, Treatise on human nature 1739/40; An enquiry concerning the principles of morals 1751.

Digitized by Google

8. SMITH.

Das neu gewonnene Prinzip der Sympathie erwies seine Fruchtbarkeit alsbald darin, daß es zur Überwindung eines bei Hume noch unbehobenen Widerspruchs die Handhabe bot. Wenn dieser die sittliche Beurteilung einerseits als Vertreter des Persönlichkeitsideals auf das Wesen, den inneren Kern des Menschen hinlenkte, andererseits mit seiner Psychologie der Lust- und Unlusteffekte an die äußeren Handlungserfolge verwies, so lag nichts in dem Prinzip der Sympathie, was die letztgenannte Schätzung geboten oder auch nur nahegelegt hätte — im Gegenteil: eine tiefere Analyse des Mitgefühls hätte Hume belehren können, daß es in seinen höchsten Formen eben jenem Innersten des Menschen zudrängt, dem auch das Interesse jeder personalen Ethik gilt. Natürlich mußte, wenn das Prinzip in diesem Sinne vertieft wurde, der Akt sympathischer Einfühlung seine Richtung modifizieren; er mußte neben, ja vor dem Subjekt, das die zu beurteilenden Handlungen in ihren Effekten erlebte, dasjenige suchen, in dessen Seele sie ihren Ursprung hatten: die Motive der Tat traten an die Seite ihrer Wirkungen.

Diese Wendung vollzog der nicht nur als Nationalökonom, sondern auch als Moralphilosoph bedeutende Adam Smith. Ohne die Sympathie, die wir mit den Empfindungen des von der fraglichen Handlung Betroffenen fühlen, auszuscheiden, hebt er hervor, daß das moralische Urteil erst dann zu seiner Vollendung gelange, wenn darüber hinaus das Gefühl des Beurteilers auch die für die Handlung maßgebenden Beweggründe bzw. deren Resonanz bei dem Betroffenen umfasse und je nachdem auf Grund eines bejahenden „Mitfühlens" gutheiße oder wegen der erlebten Unmöglichkeit eines solchen verwerfe. In dieser erweiterten Auslegung umfaßt also die Sympathie auch und gerade diejenigen seelischen Vorgänge, die Hume im Widerspruch gegen jene andere Fassung des Sittlichen ihr entzogen hatte. Bei näherem Zusehen entdeckt man, daß die Funktion, mit der Smith hier den von Hume eingeführten unbeteiligten Beurteiler bedenkt, keine andere ist als diejenige, die Shaftesbury und seine Nachfolger den „Reflexionsaffekten" zugewiesen hatten: hier wie dort handelt es sich um eine im Gefühl erlebte Bewertung des Spiels der Motive; nur daß, was jene in einer gleichsam sich selbst zerlegenden Person vereinigt hatten, hier auf zwei Träger, den Täter und den außenstehenden Beurteiler, sich verteilt — eine Verteilung, die ja nach der schon von Hume entwickelten Annahme dem Urteil eine in der Uninteressiertheit des Beurteilers begründete Objektivität verbürgt. Und zwar liegt hier mehr vor als eine äußere Analogie: denn nun sehen wir, wie Smith von der Zweiheit von Beurteiler und Beurteiltem aus eben das nachträglich gewinnt und begründet, was für Shaftesbury das ursprüngliche sittliche Phänomen gebildet hatte. Das sittliche Urteil,

Digitized by Google

das entstanden ist und nur entstehen konnte in der Position des nicht unmittelbar interessierten Betrachters, des „Zuschauers", verpflanzt sich von dort her in die Seele des Täters auf dem Wege einer psychologischen Übertragung, die darin begründet ist, daß er nicht umhin kann, die Eindrücke, die sein Verhalten in den einfühlenden Seelen seiner zuschauenden Mitmenschen hervorrufen muß, in abermaliger Einfühlung, wie durch eine potenzierte Sympathie, in sich selbst zu reflektieren; indem er sich daran gewöhnt, sich „mit den Augen anderer" zu betrachten, nimmt er unwillkürlich den kritischen Beurteiler hinüber in die eigene Brust. Durch diese Reflexionsvorgänge wird nicht nur das Gefühl über seine ursprüngliche Enge und Partikularität emporgehoben und zu einer gewissen Allgemeinheit gebracht, sondern es ist auch auf dem Wege über ein interpersonales Verhältnis die Teilung und Schichtung des inneren Menschen hergestellt, in der die Ethik schon oft die Grundlage des sittlichen Lebens gefunden hatte. Freilich: es ist dasselbe und doch ganz und gar nicht dasselbe, denn was dort der ursprünglichen Ausstattung der Menschennatur zugerechnet wird, erscheint hier als bloßer Widerschein eines außerhalb ihrer liegenden Verhältnisses; die Selbstbeurteilung wird zum Reflex des Bildes, in dem andere uns reflektieren.

Unwillkürlich erinnert man sich angesichts der ethischen Bedeutung, die hier den zwischenmenschlichen Beziehungen beigemessen wird, an Lockes Inthronisierung der „öffentlichen Meinung". Aber der Vergleich macht sofort auch den Unterschied sichtbar. Für Locke ist die öffentliche Meinung nichts weiter als die Bewahrerin und Übermittlerin einer sittlichen Einsicht, die, an sich durch die Natur der Dinge vorgezeichnet, auch direkt vom Einzelnen gewonnen werden kann; das gesellschaftliche Verhältnis ist also für den Gehalt dieser Einsicht ohne jeden Belang. Hier dagegen ist die gesellschaftliche Situation, das Gegenüber von Mensch und Mensch, notwendige Voraussetzung für das Entstehen und die inhaltliche Erfüllung sittlicher Normen. Sie ist so sehr Voraussetzung, daß die Theorie von Smith implizite die Annahme eines menschlichen Zustandes in sich schließt, der zwar schon gesellschaftlich aber noch nicht sittlich war, weil ja erst innerhalb seiner selbst die Anfänge sittlicher Beurteilung hervortreten konnten. Welcher Gegensatz gegen jene gerade in England so weit verbreitete Auffassung, die in dem Sittlichen die das gesellschaftliche Ganze erst aufbauende Macht sieht. Die Frage drängt sich auf, ob etwa Smith der von individualistischen Ausgangspunkten her unauffindbaren lebendigen Einheit des gesellschaftlichen Körpers, der gerade für die Sittlichkeit so wichtigen Fruchtbarkeit der echten „Gemeinschaft" in diesen Sätzen zu ihrem Recht verholfen habe. Sie muß verneint werden, denn sowohl jenen der Geburt der Sittlichkeit vorausgehenden als auch den durch sie geschaffenen Zustand der Gesellschaft denkt Smith ganz offenbar als das äußerliche Gegenüber von Menschen, die, ein jeder in den Burgfrieden seiner Einzelexistenz gebannt, aufeinander wirken, einander zuschauen, einander kritisieren. Jene Hinübernahme des Zuschauers in die eigene Brust, scheinbar trennende Schranken niederlegend, ist in Wahrheit das Verhalten von Menschen, die nur dadurch zusammengehören, daß sie, in strenger Distanz verharrend, sich im anderen, den anderen in sich reflektieren — ein Verhältnis, das das genaue Widerspiel ist des einheitlichen Lebens, wie es durch die Glieder echter Totalität hindurchschwingt.

Aber auch hiervon abgesehen bleibt es fraglich, ob die sicherlich feinsinnige Verbindung des Sympathieprinzips mit der Theorie der reflektierenden Affekte zur Be-

Digitized by Google

gründung der Sittlichkeit das leistet, was sie soll. Wenn wir in der Entwicklung seit Shaftesbury die Analyse sich immer mehr ausbreiten, verwickeln, verfeinern, vertiefen sehen — bringt sie es hier endlich zu dem, was als letzte Frage immer wieder offen bleibt: zur Klärung und Begründung dessen, was den eigentlichen Sinn, den Wertgehalt des ethischen Lebens ausmacht? Auch Smith muß entgegengehalten werden: angenommen, jenes System von psychischen Übertragungen, das das Auftreten sittlicher Urteile erklären soll, sei richtig bestimmt — erhalten wir durch jene Analyse Klarheit darüber, welches die Qualität, der Inhalt, der Charakter derjenigen Motive sei, mit denen zunächst der außenstehende Betrachter und folgeweise auch das eigene sittliche Gewissen des Täters sich einverstanden erklären kann, ja soll? In dem Mitgefühl wird die fragliche Qualität erlebt und anerkannt — nicht aber wird sie durch das Mitgefühl bzw. durch die gesellschaftliche Situation, aus der Smith dieses Gefühl entspringen sieht, in dem Sinn geschaffen oder begründet, daß man sie einfach mit der Faktizität dieser ihrer Billigung gleichsetzen oder definieren könnte. Das Urteil sympathisiert mit dem Motiv, weil es seinem Sinngehalt nach sittlich wertvoll ist — nicht erhält es erst dadurch diese Qualität, daß mit ihm sympathisiert wird. Das reale Gegenüber des sittlichen Kritikers kann nicht das ideelle Gegenüber der sittlichen Forderung ersetzen. Alles vielfältige Hin und Her der Reflexe kann uns nicht vergessen machen, daß es hier an einem Etwas fehlt, welches reflektiert wird.

Wertvolle Anregungen sind von der Reflexion von Smith auch insofern ausgegangen, als er die Ethik davor bewahrte, sich in ein allzu eng begrenztes Gebiet zurückzuziehen und die Beziehungen zu den Nachbargebieten zu vernachlässigen. Selbst Humes an sich so weitblickende Überlegungen hatten stellenweise die Probleme allzu schnell abgeschnitten — so etwa, wenn er das die rechtliche Verfassung des Staates begründende Prinzip der „Gerechtigkeit" nicht etwa nur gegen die Prinzipien personaler Sittlichkeit abgrenzte, sondern auch jede Gemeinschaft des Wesens und Ursprungs in Abrede stellte — oder wenn er die Beziehungen von Religion und Sittlichkeit mit dem Hinweis auf die Verwirrungen erledigt glaubte, die gerade religiöse Vorstellungen nur zu oft in der Sphäre des Sittlichen heraufbeschworen haben. Smith' Reflexion war demgegenüber durch eine umfassende Weite der Betrachtung ausgezeichnet, die Zusammenhänge sah, ohne Unterschiede zu verwischen. Am augenscheinlichsten tritt dies in dem Urteil über das Stück lebendiger Wirklichkeit hervor, auf dessen Bearbeitung sein Ruf vorzüglich beruhte: der Wirtschaft. Wie keine andere Sphäre des Lebens scheint ja gerade diese sich der Herrschaft sittlicher Gedanken und Normen zu entziehen; galten und gelten doch die in ihr herrschenden Motive nicht wenigen — zumal denen, für die die sittlichen Regungen der Seele mit den altruistischen zusammenfallen — schlechthin als das Widerspiel jeder denkbaren sittlichen Regelung des menschlichen Daseins. Keineswegs hat Smith, wie manche seiner Kritiker meinten ihm schuld geben zu müssen, die in seiner Ethik verkündeten Prinzipien für diese Sphäre außer Kraft gesetzt oder durch ihr Gegenteil ersetzt. Was man an seinen nationalökonomischen Theorien so auslegt, das ist nicht bestimmt, die sittlichen Grundsätze für diese Region zu suspendieren, sondern nur diejenigen Prinzipien dieser Lebenssphäre im In-

Digitized by Google

teresse ihrer „Autonomie" festzulegen, die auch eine sittliche Normierung des Lebens nicht umstoßen darf, es sei denn, daß sie diese Sphäre geradezu auszutilgen als ihre Aufgabe ansähe. Nicht Verneinung, sondern sittliche Regulierung auch des als solchen anerkannten wirtschaftlichen Egoismus: so sieht Smith die Aufgabe.

Damit beginnt vor den Augen dieses Denkers das Gesamtbild einer kulturellen Wirklichkeit hervorzutreten, die sich gemäß sachlich bestimmten Sinnprinzipien in bestimmte Bezirke des Handelns und Wirkens besondert und dabei doch, wie sie in dieser Selbstzerlegung die Einheit des Seins und Tuns bewahrt, so auch eine umfassende Normierung dieses Lebens keineswegs ablehnt — nur daß eben diese Normierung ihre Einheit nicht durch die deduktive Ableitung aus einem oder einigen wenigen abstrakten Grundsätzen zu erzwingen sucht, sondern durch eine umfassende Rücksicht auf die organische Gliederung dieses Lebens und das Gefüge der in ihm sich ineinanderspielenden autonomen Sondertendenzen herausarbeitet. Was für die der Sittlichkeit scheinbar fernste Sphäre, diejenige des wirtschaftlichen Egoismus, hier unternommen wird: klares Herausarbeiten des organisierenden Prinzips bei gleichzeitiger Einordnung in einen weiter ausgreifenden Zusammenhang des Lebens und Wirkens, das mußte erst recht für diejenigen Dimensionen des menschlichen Tuns gefordert und geleistet werden, deren Beziehung zu ethischen Ideen von voruherein weniger zweifelhaft und deshalb schon früher bemerkt worden war. Insofern steckt Smith mit seiner Theorie der Wirtschaft gleichsam vom äußersten Ende her das Feld ab, das die Reflexion in der Folge abzuteilen und mit einem System sich besondernder ethischer Prinzipien zu besetzen hatte — wie er denn auch selbst sowohl das Recht als auch die Religion aus der etwas isolierten Stellung befreit hat, in die Hume sie hineinzudrängen geneigt war. Vorgreifend gesprochen: die Ethik sucht den Zusammenhang mit einer umfassenden Philosophie der Kultur. Denn nur im Bunde mit einer solchen vermochte sie der Schwierigkeiten Herr zu werden, die sie bedrängten, seitdem die Auflösung des mittelalterlichen Lebenssystems dem Auseinanderstreben der autonomen Wertrichtungen freie Bahn eröffnet hatte — Schwierigkeiten, denen die notwendig am Lebenszusammenhange des Einzelwesens haftende psychologische Analyse nicht gewachsen war.

A. Smith, Theory of moral sentiments 1759.

* * *

Die englischen Moralphilosophen von Hobbes bis Smith haben in stetiger Fortbildung der in dem Charakter ihrer Nation und in den denkerischen Antrieben der Zeit liegenden Ansätze eine bestimmte von religiös-transzendenten Voraussetzungen abgelöste oder wenigstens ohne weiteres ablösbare Lebensansicht zu einem System von Begriffen ausgesponnen. Wert und Wirkung dieses Systems lagen darin begründet, daß es weit mehr als die Denkart bestimmter Menschen und Zeiten, daß es eine der dauernden Grundhaltungen des um Erkenntnis und Beherrschung der menschlichen Dinge sich mühenden Geistes ausprägt, ja bis in ihre letzten Folgerungen hinein verfolgt. Mit seiner Bedeutung verbindet sich aufs engste seine Einseitigkeit. Man kann sie zusammenfassen in dem Satze, daß diese Denkweise, die Reales zerlegt und wieder zusammensetzt, mit dem Problem des „Überpersönlichen" nicht fertig wird, ja es überhaupt nicht rein erfassen kann. Unter dem „Überpersönlichen" ist hier verstanden nicht weniger die in der zeitlichen

Digitized by Google

Entwicklung über das Einzelwesen hinausgreifende Eigenkraft und Lebensfülle geistiger Gesamtprozesse als die der zeitlichen Entwicklung polar entgegenstehende Region sinngegründeter Ideenzusammenhänge. Weder die ursprüngliche mathematisch-mechanistische noch die später an ihre Stelle tretende psychologische Betrachtungsweise ist im Besitz der Denkmittel, die an diese Phänomene heranführen — im Gegenteil, sie lassen, zur Alleinherrschaft erhoben, nur allzu leicht die hier sich herandrängenden Probleme hinter wesensfremden Verkleidungen und Scheinlösungen verschwinden. Daß trotzdem in der Reihe der besprochenen Denker das Bewußtsein um Gehalt und Dringlichkeit der hier vorliegenden Fragen nie erloschen, ja durch die allzu geradlinigen Konstruktionen im Stile von Hobbes erst recht aufgeweckt worden ist, davon zeugen die fort und fort sich erneuernden, freilich notwendig erfolglosen Bemühungen, vom Boden der eigenen methodischen Voraussetzungen aus den Anschluß an jene Problemschicht zu finden. Ein immer mehr sich verwickelndes System interpersonaler Übertragungen wird aufgeboten, um den einheitlichen Lebensschwung gemeinsamer Geistigkeit in der Gesamtanschauung unterzubringen; ein immer gliederreicheres Zusammenspiel von psychischen Einzelvorgängen wird konstruiert, um die Idealität ethischer Sinngehalte hervorzuzaubern. Wie wenig man dabei indessen dem Banne eingewurzelter Denkgewöhnungen entrinnt, wird dadurch bewiesen, daß der einzige Denker von anderer Grundgesinnung, Shaftesbury, gerade mit dem metaphysischen Kern seiner Gedanken in England am wenigsten Widerhall gefunden hat, in dem die Schranken dieser Denkart am entschiedensten in der Richtung auf die bezeichneten Sachverhalte durchbrochen werden. Erst in einer Denkatmosphäre von ganz anderem Charakter war ihm dankbare Aufnahme und fruchtbare Fortbildung beschieden.

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. II. E. Troeltsch, Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts. Gesammelte Schriften, IV. Bd. Tübingen 1924, S. 374. J. Tulloch, Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17. Century. London 1873. Ch. de Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke.[2] Paris 1878. L. Stephen, History of English Thought in the 18. Century. London 1876. F. Tönnies, Thomas Hobbes, der Mann und der Denker. Stuttgart 1922. R. Hönigswald, Hobbes und die Staatsphilosophie. München 1922. G. v. Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg 1892. Tagart, Lockes Writings and philosophy. London 1855. M. Curtis, An Outline of Lockes ethical philosophy. Leipzig 1890. Ch. F. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leipzig 1916. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie. Berlin 1874. G. v. Gizycki, Die Ethik D. Humes in ihrer geschichtlichen Stellung. Breslau 1878. J. Schubert, A. Smith als Moralphilosoph. Leipzig 1890.

Digitized by Google

IV. DIE NIEDERLANDE UND FRANKREICH BIS ZUR REVOLUTION.

1. DIE GEISTIGE LAGE.

Die englische Moralphilosophie, der englischen Nation vergleichbar in der Stetigkeit, mit der sie, unberührt durch anders gerichtete Zeitströmungen, ihre eigenen Wege verfolgte, zeigt der Betrachtung das Bild einer Entwicklung von bemerkenswerter Zielsicherheit und Abrundung. Ein völlig anderer Anblick bietet sich da, schaut man von diesem insularen Selbstgenügen hinüber zu den Bewegungen, die in den gleichen Jahrhunderten das Festland erfüllten. Auch hier eine Entsprechung von Ideenentwicklung und historischem Gesamtschicksal: in dem Auseinandergehen und Widereinanderstehen der weltanschaulichen und so auch der ethischen Gedankenbildungen spiegelt sich die innere Unsicherheit eines Kulturkreises, der sich bitterlich abmüht, Gewordenes und Werdendes, die Mächte der fortwirkenden Überlieferung und die Forderungen einer im tiefsten sich wandelnden Zeit ins Gleichgewicht zu setzen. Vor allem mangelt es hier an dem lebenskundigen, auf handliche und glatte Lösungen bedachten Sinn, mit dem englische Geistesart den Ausgleich zwischen den religiösen Bedürfnissen des Herzens, dem kirchlichen Lehrgut und den Geboten der Weltklugheit herzustellen verstanden hatte. An Stelle des wohlgelungenen, alle Gewissensnot beschwichtigenden Kompromisses gewahren wir hier das harte und leidenschaftliche Ringen feindlicher Geistesmächte, aus dem nur schwer und spät neue Gestalten des Geistes sich entbinden. Den Gegenpol zur englischen Entwicklung stellt hier zweifellos das deutsche Geistesschicksal dar. Wir haben uns hier nicht mit den historischen Hergängen zu beschäftigen, die es gefügt haben, daß der deutsche Geist, von neuem in die Abgründe von Bußkampf und Heilssehnsucht sich versenkend, den Weltsinn der Renaissance von sich abtat und so auch in Weltanschauung und Lebensdeutung von der fortschreitenden Bewegung der europäischen Ideen zeitweilig zurücktrat. Jedenfalls hat er den Anschluß an diesen Gedankenzug erst dann gesucht und gewonnen, als der Ideenkreis des neuzeitlichen Geistes bereits ohne seine Mitarbeit es zu einer gewissen Festigkeit und Durchbildung gebracht hatte — eine für seine eigene Gestaltung schlechthin entscheidende Fügung. Eine Mittelstellung nahm die gedankliche Bewegung des festländischen Westeuropa — Frankreichs und der Niederlande — ein. Politisch wie geistig die Region schärfster Gegensätze, zeigt es auf der einen Seite die Herrschaft einer institutionell gefestigten und so auch in Ideengestalt sich formstreng ausprägenden Kirchlichkeit, die sich immer mehr durch eine Religiosität der mystischen Versenkung bedroht findet — auf der anderen Seite aber nicht

Digitized by Google

minder den Selbständigkeitsdrang der „autonomen" Vernunft bis hin zu dem Radikalismus einer auf den Spuren Montaignes fortschreitenden Skepsis.

Für unsere Sonderaufgabe ergibt sich aus der hiermit skizzierten geistigen Gesamtlage eine wesentliche Folgerung. Im Gedränge dieser Ideenverschlingungen gelangt vielfach die ethische Fragestellung nicht zu der reinen Ausprägung, die auf englischem Boden geglückt war; sie bleibt in der Botmäßigkeit von Prinzipien, die ihr eine eigene Entwicklung nicht vergönnen. Andererseits bietet sich den Denkern und Strömungen, die eine keiner religiösen Stützung bedürftige Sittlichkeit aus dem Geist weltlicher Vernunft begründen wollen, in dem Gedankengut der englischen Moralisten eine Fundgrube von Argumenten dar, die einfach in die Beweisführung herübergenommen werden. Unmöglich kann unter solchen Bedingungen ein geordnetes Ganzes von selbständigen Ideen sich heranbilden. Und so darf unsere Darstellung, die vor allem den systematischen Ertrag des gedanklichen Ringens herauszulösen als ihre Aufgabe ansieht, diese westeuropäische Bewegung summarischer abhandeln, als eine vorwiegend von historischen Interessen geleitete Untersuchung sich gestatten dürfte.

In der Reihe der Philosophen, deren Denken von der Metaphysik und Erkenntnistheorie des die ethischen Fragen nur gelegentlich streifenden Descartes seinen Ausgang nahm, zieht unsere Aufmerksamkeit zunächst der Denker auf sich, in dem nicht zum ersten Male Mystik und Platonismus sich zur Einheit einer tiefreligiösen Weltanschauung verschmolzen haben: es ist Malebranche. Vorbehaltloser, als es bei den englischen Platonikern geschehen war, läßt er alles das, was es an ethischen Antrieben geben mag, in den religiösen Erlebnistiefen der Seele aufgehen: Sittlichkeit ist Ausdruck ihres Teilhabens am Leben Gottes, sittliche Einsichten sind der Widerschein der ewigen Wahrheiten, mit denen das Leben Gottes eins ist. Indem aber Malebranche nun darangeht, die Gesamtheit der Ideen, die in dem ewigen Geist ihr Leben haben, zu ordnen, drängen sich ihm Unterscheidungen auf, die so wenig an die Voraussetzungen einer im Transzendenten begründeten Ethik gebunden sind, daß wir ihnen bereits im Zusammenhange einer Lebensansicht von ausgesprochenster Weltimmanenz begegnet sind. Denn wenn Malebranche diejenigen Ideen, in denen Wertverhältnisse dem Geiste sich offenbaren, als „praktische" aufs schärfste scheidet von den auf Größenverhältnisse bezüglichen, wenn er weiterhin diesen den urteilenden Intellekt, jenen eine Bewegung des Gemüts als psychisches Korrelat zuordnet, so finden wir in diesen Aufstellungen nicht weniger als in der Affekten-Psychologie Shaftesburys und seiner Nachfolger die Irrung überwunden, die die Beziehung auf ideelle Gegenständlichkeit den rein kognitiven Prozessen vorbehält, emotionale Erlebnisse mit dem Innewerden von Subjektzuständlichkeit gleichsetzt. Auch hier leuchtet eine Ahnung von der Wahrheit auf, daß es eine „Werterkenntnis" gibt, die, obwohl Erkenntnis, nichts mit intellektueller Kenntnisnahme gemein hat, obwohl Gefühlserlebnis, Gegenständliches zur Evidenz bringt — eine Wahrheit, deren keine Analyse ethischer Erlebnisse entraten kann. Ja, Malebranche deutet selbst die Richtung an, in der eine solche Lehre

Digitized by Google

von der „Werterkenntnis" auszubauen wäre, wenn er die Leistung dieser Erkenntnis näher dahin bestimmt, daß sie dem Menschen das richtige Wertverhältnis, die Ordnung der Güter des Lebens sichtbar mache.

N. Malebranche, De la recherche de la vérité 1674/75; Traité de la nature et de la grâce 1680; Traité de morale 1683.

2. SPINOZA.

Während die Fortbildung des Cartesianismus in Denkern wie Geulincx sowie der Ethik des Jansenismus, ganz zu schweigen von der offiziellen Kirchenlehre, die Ethik in engster Verbindung mit der religiös-transzendenten Sphäre erhält, steigt die gleiche Entwicklung in Person und Werk von Spinoza zu einer Gestalt von einsamer Größe empor, die in einer alle transzendenten Stützen verschmähenden Ethik dem Gebäude der reinen Vernunft recht eigentlich seinen Schlußstein einzusetzen gewiß ist. Mit ihm werden wir wieder in den Bannkreis des „Natur"begriffes stoischer Herkunft zurückgeführt, wie denn überhaupt gerade das niederländische Geistesleben infolge der dort erfolgten philologischen Wiedererweckung der altstoischen Literatur von dieser Seite die stärksten Einflüsse erfahren hat. Ja, auf den ersten Blick glauben wir uns derjenigen Präzisierung dieses Begriffes gegenüber zu finden, die wir bereits in dem Gedankengebäude von Hobbes kennen lernten: ist doch für Spinoza die Mathematik diejenige Wissenschaft, die, wie sie in ihrem methodischen Aufbau das Vorbild jedes Erkenntnisbemühens schlechthin darstellt, so insbesondere für die logische Bestimmung jenes weltanschaulichen Grundbegriffes maßgebend sein muß. Trotzdem muß gerade auch im Hinblick auf die ethischen Grundgedanken Spinozas darauf hingewiesen werden, daß nur ein am Äußerlichen haftendes Urteil diese Parallele festhalten kann. Denn während einem Hobbes die Anlehnung an die mathematische Naturwissenschaft, die Mechanik, dazu dienen muß, alles Wirkliche und so auch das seelische Geschehen mitsamt den in ihm etwa intendierten Inhaltlichkeiten in ein der Zeit verhaftetes Kausalgetriebe, in eine Reihe sukzedierender „Bewegungen" aufzulösen — läuft umgekehrt Spinozas „geometrische" Methode darauf hinaus, alle in der Zeit nach kausalen Gesetzen sich abrollende Wirklichkeit zu verstehen als erfolgend kraft einer in der Region des Zeitlosen, in logischen Relationen begründeten ideellen Notwendigkeit. Aller sog. „Parallelismus" kann dieser Vorordnung des Zeitlosen nichts anhaben. Und nur darin kommen Hobbes und Spinoza überein, daß für sie beide das Realgeschehen eindeutig — wenn auch kraft einer Notwendigkeit von ganz verschiedenem Charakter — „determiniert" ist. Dem Ethiker Spinoza scheint damit gegenüber den der sittlichen Beurteilung unterliegenden seelischen Geschehnissen eine Haltung geboten, die sie betrachtete, „als seien sie Linien, Körper und Flächen" — eine

Digitized by Google

Betrachtungsweise also, die sie in ihrer Notwendigkeit mit derselben leidenschaftslosen Kühle, ohne den leisesten Gedanken an Lob und Tadel, zu begreifen sucht, mit der der Geometer die Relationen seiner Objekte erforscht. Dasselbe zergliedernde Verfahren glaubt Spinoza dann weiterhin auch gegenüber dem seelischen Befunde anwenden zu sollen, der scheinbar dieser seiner Behandlungsweise widerstreitet: gegenüber der Tatsache nämlich, daß die Menschen jedenfalls faktisch nicht die Zurückhaltung des bloß auf Begreifen Bedachten geübt haben, sondern gewissen Sachverhalten die Prädikate „gut" und „böse" und verwandte beizulegen von je gewohnt sind. Auch dies Verhalten muß der Denker, soll es nicht seine eigene Theorie zu Fall bringen, auf die zeitlose Notwendigkeit des Ideengefüges zurückführen. Er tut es, indem er diese Wertbeurteilung aus der Natur der urteilenden Wesen erklärt, zugleich aber auch die Geltung dieser Urteile so einschränkt, daß sie den Prinzipien seiner überschauenden Gesamtauslegung des Wirklichen nicht mehr gefährlich werden können. Die Natur dieser Wesen bestimmt er als das Streben, das eigene Sein zu erhalten, womöglich den eigenen Spielraum zu erweitern. Nach den Erfolgen dieses Strebens bestimmt sich ihre „Macht" wie ihre „Tugend". Ein solches Streben kann gar nicht anders als auf die Inhalte und Vorgänge der Umwelt, je nachdem sie ihm selbst förderlich oder abträglich sind, verschieden zu reagieren, mithin ihnen verschiedene Wertakzente beizulegen. Daß dies geschieht, ist nach der Natur dieser Wesen nicht nur statthaft, sondern einfach notwendig; es gehört dies zu der Gesamtstruktur einer so gearteten Welt. Freilich macht die Gesamtbetrachtung des Philosophen dann deutlich, daß alle Wertprädikate einen berechtigten Sinn nur solange haben, wie man sie aus der Relation zu den sie fällenden Wesen versteht. Jede darüber hinausreichende, ja absolute Geltung muß diesen Prädikaten abgesprochen werden, so wahr das, was für das eine Wesen „gut", d. h. förderlich ist, dem anderen „böse", d. h. schädlich sein kann. So sind die Phänomene wertender Beurteilung in ihrer Notwendigkeit begründet, also in ihrem Sinn gerechtfertigt, zugleich aber so in die Sphäre des Relativen gebannt, daß sie nicht mehr gegen die umfassende Theorie ins Feld geführt werden können, vor der, weil sie, wie dies wertende Verhalten, so schlechthin alles Geschehen in seiner Notwendigkeit begreift, weil sie also alles Wirkliche gleichsam in eine Ebene einstellt, jeglicher Wertunterschied verschwindet.

Soweit eine die ethischen Phänomene dem Ganzen einordnende „geometrische" Betrachtungsweise, die einer Theorie der „Selbstsucht" im Stile von Hobbes sehr ähnlich sieht und deshalb auch des öfteren mit ihr der gleichen Verdammnis verfallen ist. Daß nun freilich der Gehalt der Theorie mit diesen Sätzen nicht erschöpft sein kann, das lehrt eine Erwägung analog derjenigen, zu der schon die Theorie von Hobbes Anlaß gab. Auch hier wird man fragen müssen: glaubt der Philosoph von dieser Theorie, die das Ganze der Wirklichkeit zu umspannen beansprucht, sein eigenes Tun, sein eigenes denkendes und erkennendes Verhalten mit umfaßt? Und zwar legt sich dieser Satz in

Digitized by Google

zwei Sonderfragen auseinander: ist dies Tun einmal als theoretisch zu erklärendes Phänomen dem Gesamtgefüge der auf „geometrische" Weise abzuleitenden Befunde, ein Glied wie jedes andere auch, eingeordnet — ist es zum zweiten, eben vermöge dieser Einreihung, so wenig wie irgendein anderes beliebiges Stück Wirklichkeit einer wertenden Auszeichnung würdig? Zwei Fragen, die den Philosophen in ein schweres Dilemma verwickeln, sobald er sich klarmacht, daß er durch dieses Tun zu einer das Ganze der Wirklichkeit umfangenden Wahrheit vorzudringen den Anspruch erhebt. Verweigert er, im Einklange mit seiner Theorie, dem eigenen Tun jede ausgezeichnete Stellung, sei es in der Erklärung, sei es in der Bewertung, so heißt das implicite den Wahrheitswert seiner Ergebnisse in Frage stellen — erkennt er ihm eine Sonderstellung zu, so ist die eigene Theorie an einer Stelle durchbrochen, mithin ihr universaler Anspruch preisgegeben. Damit ist der Punkt bezeichnet, an dem der Gedankengang Spinozas eine bei Hobbes noch vermiedene Umbiegung erfährt, und zwar eine Umbiegung, die dahin führt, daß diese scheinbar die Ethik auflösende Theorie sich selbst eine ethische Krönung gibt.

Was zunächst die theoretische Seite angeht, so zeigt Spinoza an mehr als einer Stelle ein deutliches Bewußtsein davon, daß das erkennende Verhalten mit einer Reihe von anderen Inhalten der Wirklichkeit schon insofern nicht in eine Ordnung eingestellt werden kann, als es an diesen seinen Gegenstand hat. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis, diese mit nichts vergleichbare Relation, kann eben nicht so sehr verkannt werden, daß das denkende Tun sich unter die Vielheit seiner eigenen Objekte verlöre. Am wenigsten konnte und durfte ein Spinoza von den Voraussetzungen seines Systems her eine solche Einreihung zulassen. Denn wenn er alles, was ist, in der Region zeitloser Ideenzusammenhänge begründet sein läßt, wie dürfte er den Sondercharakter desjenigen Geschehens untergehen oder verwischen lassen, das sich von der Gesamtheit der sonstigen zeiterfüllenden Vorgänge gerade durch die mögliche Beziehung auf die Region des Zeitlosen unterscheidet: das Denken, in dem der Geist sich auf die Idee richtet. Wenn es wirklich ein Tun gibt, das dem Geist die in der Idee gegründete Notwendigkeit des Seins und Geschehens als solche entschleiert, kann dann dies Tun seinerseits, ohne daß sein Ertrag fragwürdig erschiene, in das Gefüge der von ihm erkannten Notwendigkeit, ein Vorgang wie andere auch, eingestellt werden — oder steht es nicht vielmehr dieser Notwendigkeit als eine sie über- und durchschauende Instanz gegenüber? Besonders stark und unübersehbar bringt sich diese Sonderstellung des Denkens innerhalb des gerade für die Ethik zentralen Bereichs zur Geltung. Der Mensch als vernünftig denkendes Wesen richtet seinen Blick nicht nur auf das Spiel der seelischen Geschehnisse überhaupt und schlechthin, sondern vor allem auf die in ihm selbst sich abspielenden Vorgänge; damit rückt er diese in die Objektstellung, nimmt also jene von der Ethik immer wieder betonte Gliederung seiner selbst vor, die ein erkennendes Ich über die innere Bewegung emportauchen läßt. Aber Spinoza erkennt des weiteren, daß dieser innere Zerlegungsprozeß über seine theoretische Bedeutung hinausgreift. Unter den inneren Vorgängen gibt es solche, deren Natur nicht ungeändert bleibt, wenn sie zu Gegenständen denkender Auffassung werden — vorausgesetzt nämlich, daß es dasselbe Ich ist, das jene erlebt und zu erkennen trachtet — Vorgänge überdies, denen für die Gestaltung der inneren Welt zentrale Bedeutung zukommt. Es sind die Affekte. Wenn das Subjekt es lernt, sie zu erkennen, d. h. sie in ihrem notwendigen Hervorgehen aus der allumfassenden Ordnung des Seins zu begreifen, so ändert sich zugleich ihre Funktion im Haushalt der Seele. War der Mensch, solange er sie nicht zu erkennen versuchte oder vermochte, ihnen als ein Leidender, als ein von den „Passionen" hin und her Gezogener ausgeliefert, so geht ihnen diese Macht über das Subjekt verloren, sobald sie von der erkennenden Analyse durchschaut und dem Gesamtgetriebe alles Wirklichen eingereiht werden. Indem das Subjekt sie erkennt, steht es nicht mehr inmitten ihres Getümmels; es hat sich über sie erhoben und vermag deshalb regelnd, ordnend in das Getriebe einzugreifen, dessen Spielball es vordem war. So gewinnt es

Digitized by Google

durch Erkenntnis die Freiheit — oder vielmehr, im Sinne Spinozas gesprochen: Erkenntnis ist die Freiheit.

Und diese ordnende Wirksamkeit der erkennenden Vernunft, die in der Organisation des eigenen Affektenlebens sich entfaltet, findet nicht etwa am Lebenskreis des eigenen Ich ihre Grenzen. Sie läßt den Menschen erkennen, daß ihm die Erhebung zur inneren Freiheit um so besser und sicherer gelingen wird, je weniger Störungen dieses sein Streben von seiner menschlichen Umgebung zu gewärtigen hat. Dies aber wird dann der Fall sein, wenn auch sie von gleichem Drange erfüllt ist, also auch in ihr die Passionen der Vernunftherrschaft unterworfen werden. So drängt der vernünftig erkennende Geist von selbst zur Herstellung der vernünftigen Gemeinschaft, vor allem des nach dem so verstandenen „Naturrecht" konstruierten Staates. Ihm obliegt im erweiterten Spielraum der organisierten Gemeinschaft dieselbe Sittigung der Leidenschaften durch die Vernunft, die das Einzelsubjekt in seinem inneren Haushalt leistet. So erweisen sich alle die sog. „sozialen" Antriebe als Frucht der vernünftigen Erkenntnis dessen, was dem Ich am heilsamsten ist.

Selbst wenn man annehmen wollte, auch die hier wiedergegebenen Erörterungen wären nichts weiter als die nüchterne Analyse eines Sachverhaltes, der sich im Leben der Menschen vorfindet, selbst dann ist nicht zu bestreiten, daß diese Analyse bestimmte Hergänge und Funktionen dieses Lebens auszeichnend heraushebt, insofern sie ihnen eine besonders umfassende Wirksamkeit zuerkennt. Aber bleibt etwa Spinoza bei diesem theoretischen Ergebnis stehen? In einem doppelten, wohl zu unterscheidenden Sinn läßt er hier die Sphäre des „bloß Theoretischen" hinter sich. Einmal verwandelt sich in seiner Betrachtung die Erkenntnis aus dem, was der Name besagt, in ein praktisches, ein gestaltendes Vermögen; sie analysiert nicht nur die Energien des sittlichen Lebens, sondern wird selbst zu einer solchen, ja zur sittlichen Macht κατ' εξοχήν. Spinoza selbst hat diese Erweiterung und Bereicherung des Begriffes nicht mit voller Klarheit als solche kenntlich gemacht — sie wird überall da verdunkelt, wo Erkenntnis der Affekte ihrer Unterwerfung schlechthin gleichgesetzt wird — daß sie ihm aber nicht gänzlich fremd war, beweist die Stelle, an der er hervorhebt, daß die Erkenntnis nur dann, wenn sie selbst zum Affekt wird, der den Menschen knechtenden Affekte Herr werden könne; bloße Erkenntnis als solche sei dazu außerstande. Erkenntnis tritt also als der eigentliche aktive Affekt jenen Leidenschaften entgegen, die den Menschen in Passivität erhalten. Das heißt, den Übergang in die Sphäre der „praktischen Vernunft" implicite eingestehen. Der Rationalist erspürt hinter der ratio das Drängen der Triebkräfte, die sie in Bewegung setzen. Immerhin wäre es nun denkbar, daß Spinoza, auch wenn er diese Funktion der Vernunft als eine die Theorie überschreitende festlegt, gleichwohl selbst in der Haltung des rein theoretischen Betrachters verharrte, m. a. W. es sich im Einklange mit den oben dargestellten Voraussetzungen verböte, zu dieser Funktion wertend Stellung zu nehmen. Aber das Pathos, zu dem sich Spinoza erhebt, wenn die Tätigkeit der Herrscherin Vernunft ihm vor Augen tritt, verrät ohne weiteres, daß er die Befreiung aus der Knecht-

Digitized by Google

schaft der Affekte, die sie bewirkt, nicht als ein Phänomen neben anderen kühl registriert, sondern als das Erwachen des sittlichen Selbst bejaht, verherrlicht, als höchstes Ideal erlebt und verkündigt. Er selbst als praktischer Philosoph nimmt Partei für die praktische Vernunft! Bedarf es noch des Hinweises, daß Spinoza diese Erkenntnis nicht nur der Tugend, sondern auch der Glückseligkeit gleichsetzt, ja, daß er schließlich, sie zum liebenden Umfangen der Gottheit emporsteigernd, die ganze Inbrunst seiner Mystik in ihren Lobpreis einströmen läßt! Wo bleibt da die kühle Teilnahmlosigkeit des sezierenden Theoretikers?

Aber freilich, je deutlicher die Ethik der sittlichen Vernunft sich zu ihren übertheoretischen Inspirationen bekennt, um so fraglicher wird auch das Zusammengehen dieser abschließenden Gedanken mit der relativistischen Theorie der sittlichen Phänomene, die oben reproduziert wurde. Denn das „Gut" und „Böse", das der Denker in Gestalt der vernunftbefreiten und der affektgeknechteten Seele gegenüberstellt — wird er auch diesem nur die beschränkte Gültigkeit zuerkennen, die ihm in Relation auf das beurteilende Subjekt und sein Selbsterhaltungsbedürfnis zukommt? Tritt nicht diese Wertverkündung mit einem Anspruch auf, der alle Relativitäten hinter sich läßt? In sehr bemerkenswerter Form hat Spinoza den Ausgleich dieses Widerspruches versucht. Auch die erkennende Vernunftbetätigung des Menschen, dies ist seine Meinung, hat ihren Platz inmitten der Gesamtheit von Verhaltungsweisen, durch die die Wesen sich selbst, ihre „Natur" zu behaupten, womöglich zu erweitern trachten. Auch sie gehört als Äußerung des Machttriebes mit ihnen zusammen. Denn Vernunfterkenntnis ist eben diejenige Äußerung des Menschenwesens, die seine „Natur" am reinsten ausspricht, ist lebendige Entfaltung seines eigensten Wesenskernes. Wo der Mensch dem Erkenntnistrieb Folge gibt, da gerade handelt er kraft jener Selbstliebe, die Wesen und Recht aller Geschöpfe ist, da verwirklicht er die ihm eigentümliche Tugend. Und im Hinblick auf dieses sein Gutes darf und soll er auch die Wertprädikate „gut" und „böse" verteilen: gut ist, was ihn dem Ziel vernünftiger Erkenntnis näherbringt, böse, was ihn von ihm fernhält.

So möchte es scheinen, als habe Spinoza jenen Widerspruch getilgt, die Wertkriterien der Vernunftsittlichkeit der Gesamtheit aller anderen relativen Wertbestimmungen eingereiht, die Selbstliebe der Vernunft den anderen Formen des Selbstbehauptungstriebes gleichgeordnet. Und doch gelingt nur scheinbar der Versuch, jenseits jener Wertbejahung wieder einen Standpunkt reiner Betrachtung zu gewinnen. Wie in den zuvor betrachteten Fällen, so soll auch hier der Begriff der „Natur", des Wesens, die Brücke bilden, die von der Wertentscheidung zur Seinsbetrachtung hinüberleitet. Aber auch hier kann die Gleichheit der Bezeichnung die Tatsache nicht verdecken, daß dasjenige „Wesen", welches sich in der Tätigkeit erkennender Vernunft auslebt, nicht einfach eine natürliche Beschaffenheit wie andere, neben anderen ist. Denn diese Tätigkeit hat ja ihr Wesen — und zwar gerade gemäß den Grundanschauungen Spinozas selbst — kraft einer Beziehung auf die Region des nicht nur Zeitlos-Ideellen sondern ewig „Gültigen", durch welche sie sich bzw. die in ihr sich auswirkende „Natur" über die

Digitized by Google

Partikularität vergänglichen Seins, über die Relativität besonderer Interessen emporführt. Die Überlegenheit und Unvergleichbarkeit der damit gewonnenen Position tut sich gleich darin kund, daß sie das zu ihr erhobene Wesen in den Stand setzt, die Mannigfaltigkeit der „Naturen", ihrer besonderen und gegeneinander strebenden Machttriebe, eingeschlossen die eigene, denkend zu umfassen, auf die logische Einheit zeitloser Ideenzusammenhänge zurückzuführen und so sie alle in ihrer Notwendigkeit zu begreifen. Wenn solches Tun „Selbstbehauptung" heißen soll, so ist es jedenfalls ein Selbst von ganz besonderer und unvergleichbarer Art, das sich in ihr behauptet: nicht das ganze empirische Ich des Menschen in seiner faktischen Beschaffenheit, in der ganzen zeitgebundenen Besonderheit seiner Bestrebungen, sondern ein in ihn gleichsam eingelagertes höheres Ich, das sich von jenem gerade durch seine „Selbstlosigkeit", d. h. durch die völlige Auslöschung aller nicht der Region des Zeitlosen zugewandten Antriebe unterscheidet. Nur weil der Erkenntnis, wird sie rein geübt, diese „Selbstlosigkeit" eignet, kann Spinoza auch alle sozial gerichteten Handlungen ihren Eingebungen entsprungen glauben. Wie wäre es also statthaft, ein Streben, das sich im Ergreifen des ewig Gültigen vollendet, auf relative und beschränkte Wertsetzungen zurückzuführen und mit anderen Formen der „Selbstliebe" in einen Rang zu stellen.

Daß der „Wesens"begriff des Menschen, mit dessen Hilfe Spinoza die Einheit des Systems zu retten versucht, die Gleichordnung mit der Vielheit der anderen „Naturen" nicht verträgt, ist für den selbstverständlich, der sich die Herkunft dieses Begriffes deutlich macht. Auch er erhält, gleich mancher früher betrachteten Fassung des Naturbegriffes, seinen Inhalt ja nur dadurch, daß ein ganz und gar nicht durch Seinsanalyse gewonnener Sinngehalt zurückverlegt wird in ein Sein, mit dem er angeblich eins ist. Die ideelle Sphäre des Zeitlos-Gültigen wird uminterpretiert zur realen Beschaffenheit des Wesens, das seine denkenden Intentionen auf sie zu richten fähig ist. Daß aber der Philosoph dieses von dem Sinn her bestimmte Sein und Wesen nun zugleich, sei es auch im Widerspruch gegen die Grundprinzipien der eigenen Theorie, durch den höchsten Wertakzent auszeichnet — wie wäre es anders möglich. Denn wie könnte er die Form des Strebens, die das Ganze seiner weltumspannenden Gedanken ins Leben ruft, die ihn durch Wahrheit zur Freiheit führt, ernstlich und ohne jeden uneingestandenen Vorbehalt in dem Vielerlei beliebiger Wollungen sich verlieren lassen. Immer wieder erhebt sich hinter jedem Rückgang auf die Position des reinen Erkennens — die Bejahung, die wertende Auszeichnung dieses Tuns, die jede relativistische Auslegung abweist. Die Theorie, die die menschliche Sittlichkeit der Mannigfaltigkeit der Wertsetzungen einzuordnen glaubt, erweist sich selbst als inspiriert von eben dieser Sittlichkeit.

B. de Spinoza, Tractatus theologico-politicus 1670; Ethica ordine geometrico demonstrata; Tractatus politicus 1677.

3. DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNG.

Obwohl Spinoza eine Fülle der verschiedenartigsten Anregungen in sich verarbeitet hat, verharrt er als Denker wie als Mensch in einer Abgeschlossenheit, die es unmöglich macht, sein System als die Fortsetzung und Entfaltung vorher gewonnener Problemeinsätze zu interpretieren. Aber auch nach vorwärts hin scheint von ihm her kein Brückenschlagen, kein Weiterwachsen des Gedankens möglich. Schüler und Nachfolger hat er nicht gefunden. Erst sehr viel später und inmitten einer völlig anders gearteten geistigen Welt ist sein Werk zu neuem und fortzeugendem Leben erweckt worden. Wir aber treten in die Kontinuität der gedanklichen Entwicklung, die Spinoza beiseite stehen läßt, wieder ein, indem wir den Blick auf die Ethik der französischen Aufklärung lenken.

Digitized by Google

Hätten wir die Träger der ethischen Reflexion nach der Intensität und Reichweite der unmittelbar von ihnen ausgegangenen Wirkungen zu würdigen, so gebührte der Reihe von Moralisten, der wir uns damit zuwenden, ein wesentlicher Teil unseres Interesses. Denn auch in ihnen triumphierte jene den französischen Geist von je auszeichnende Gabe, Ideen diejenige Prägung zu verleihen, in der sie in der Allgemeinheit der geistigen Bewegung am leichtesten Eingang finden mußten. Anders stellt sich die Sache dar, wenn es um gedankliche Originalität und Fruchtbarkeit geht. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß eben das, was den Schriften dieser Männer ihre literarische Durchschlagskraft verlieh: das Feuer eines durch politischen Druck gereizten und auf politische Wirkung bedachten Willens, die agitatorische Zuspitzung der Klagen und Forderungen, die um die Seele des Lesers werbende Virtuosität des Vortrags — daß dies alles die Sorge um die Solidität der gedanklichen Begründung und Durchführung zurückdrängte, ja die Neigung begünstigte, einen etwa schon vorhandenen Ideengehalt, sofern er nur den leitenden Absichten dieser Publizisten dienlich war, sich ohne tiefer gehende Prüfung anzueignen. Als solcher bot sich der Ertrag der englischen Moralphilosophie dar, und so kam es, daß diese zunächst in Frankreich eine begeisterte Aufnahme fand, um dann in dem ansprechenden Gewande, das ihr französische Stilkunst verlieh, den Weg in das übrige Abendland anzutreten.

Natürlich wäre es nicht zu dieser Aneignung gekommen, hätte nicht in den Tiefen des französischen Geistes, durch die Übermacht absolutistischer und kirchlicher Tendenzen zurückgedrängt, aber nicht erstickt, jene Verwegenheit des Denkens ihrer Stunde geharrt, der bereits die Renaissance einmal die Zunge gelöst hatte. Derselbe Skeptizismus, der zeitweise — wie etwa in Pascal — dazu gedient hatte, die Einwände der Vernunft wider den Glauben durch den Erweis ihrer Grenzen und Irrtümer zum Schweigen zu bringen, war ständig bereit, seine Energie auch gegen jede Metaphysik religiöser Herkunft zu kehren. Daß ein so gewandter Skeptizismus für die Begründung der Ethik eine sehr positive Bedeutung gewinnen konnte, war eine gerade dem französischen Denken geläufige Erfahrung: hatten doch schon Montaigne und Charron durch Entthronung der Metaphysik die sittliche Vernunft sich selbst zurückzugeben gemeint. Und nun erneut sich dieses Bündnis von Skeptizismus und Ethik in einem französischen Denker, der der eigentlichen Aufklärung bedeutsam präludiert: P. Bayle, übrigens mit dem in bezug auf Glaubenslehren nicht weniger skeptischen Shaftesbury durch persönliche Freundschaft verbunden. Auch er verknüpft mit dem radikalen Zweifel an jeder Art von Metaphysik die Überzeugung, daß den Sätzen der Ethik eine rein in ihnen selbst gegründete rationale Gültigkeit zu eigen sei, die mit unzweifelhafter Evidenz zutage trete, sobald jede Verbindung mit jener gelöst werde. Die Kenntnis dessen, was sein

Digitized by Google

soll, hat nach Herkunft und Geltungswert nichts gemeinsam mit den Urteilen über das, was ist.

Blieb bei Bayle die Apriorität sittlicher Normen als Schutzwehr gegen den Skeptizismus noch erhalten, so griffen die Kühnsten unter den Neuerern — genannt seien Lamettrie, Helvetius, Holbach — gerade nach der Form der englischen Ethik, die in der Zersetzung in sich selbst ruhender sittlicher Forderungen am weitesten ging: so treten sie in die Gefolgschaft von Hobbes ein. Nur daß sie, wie sie dessen „mechanistischen" Materialismus durch Umbildung zum „physiologischen" vergröberten, wie sie seine sensualistische Erkenntnistheorie auf die Spitze trieben, folgerichtig auch die von ihm für primär erklärten Motivkomplexe des menschlichen Wesens noch tiefer in die Sphäre des Derb-Animalischen hinunterdrückten — mit welcher Theorie dann ihr eigenes eiferndes Bemühen um Aufklärung und vernunftgemäße Ordnung von Gesellschaft, Staat und Menschheit in einem schon in der Würdigung von Hobbes aufgewiesenen Widerspruch stand.

Die Dialektik der geistigen Bewegung brachte es mit sich, daß wie in England so auch hier die zynische Leugnung einer in sich selbst gegründeten Sittlichkeit ihre Verteidiger auf den Plan rief — und zwar keineswegs nur aus dem Kreis der an der Überlieferung Hängenden, sondern auch in den Reihen der Aufklärer selbst. Wie jede Vernunftaufklärung ein doppeltes Antlitz zeigt, je nachdem man die in ihr selbst sich auswirkenden logischen Prinzipien oder das gemäß diesen logischen Prinzipien gestaltete Bild der Wirklichkeit ins Auge faßt, so hat sie auch hier den Gegensatz eines die ethischen Normen aus der eigenen Idee begründenden und eines sie in der „Erklärung" des Befundes auflösenden Rationalismus aus sich hervorgetrieben. So konnten Voltaire und manche aus den Kreisen der Enzyklopädisten, wie etwa Diderot, vom Boden der Aufklärung selbst aus den Kampf gegen das Evangelium des nackten Egoismus und für die Ursprünglichkeit sittlicher Regungen führen.

B. Pascal, Pensées sur la religion 1669. P. Bayle, Oeuvres divers 1725/31. J. Lamettrie, L'homme machine 1747. D. Holbach, Système de la nature 1770. C. A. Helvetius, De l'esprit 1758. F. M. Voltaire, Le philosophe ignorant 1767.

4. ROUSSEAU.

An Originalität des Denkens wie an durchschlagender Kraft der Wirkung läßt alle die hier Genannten weit hinter sich ein Mann, dem diese moralphilosophische Diskussion weit mehr bedeutete als ein Gefecht philosophischer Lehrmeinungen — nämlich das Ringen um Probleme, an denen er sich selbst die unendlich reizbare Seele wieder und wieder wund gerieben hatte. Man muß schon bis in die Zone des Religiösen zurückgehen, um Menschen zu begegnen, deren Gedankenbewegung so sehr mit dem zentralen Erleben, mit dem Auf und Nieder von Beseligung

Digitized by Google

und Verzweiflung eins ist. Größe wie Unzulänglichkeit des Denkers Rousseau wurzeln in diesem Zusammenhange, der auch und gerade seinen ethischen Reflexionen ihre erregende Eindringlichkeit verleiht. Wo man Rousseau, den Ethiker, ins Auge faßt, da denkt man vor allem an den leidenschaftlich-beredten Anwalt des Gefühls — des Gefühls, von dem alle seine Klagen, Forderungen, Träume, Hoffnungen durchglüht sind und dem seine durch aufklärerischen Dünkel bestrittenen Rechte zurückzugewinnen die große Aufgabe seines Lebens ist. Und in der Tat hat gerade dieser leidenschaftliche Appell an die Stimme des Herzens zunächst den stärksten Widerhall geweckt. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß hier sein Verdienst in der hinreißenden Kraft der Verkündung, nicht aber in der Neuheit und Eigenheit der Idee liegt — wie denn der Einfluß der englischen emotionalen Ethik außer Zweifel steht. Allerdings wurde Rousseau durch die Leidenschaftlichkeit seines Impulses insofern über die Position der Genannten hinausgedrängt, als er, nicht zufrieden, die Vernunft hinter das Gefühl zurückzustellen, ihr bisweilen in seinem Namen geradezu den Krieg macht, gleich als ob Vernunft mit herztötender Vernünftelei zusammenfallen müsse. Vor allem aber nimmt diese Theorie des Gefühls bei ihm eine Wendung, mit der er der Ideenentwicklung recht eigentlich den Stachel eingesetzt hat. Sie besteht in der Verknüpfung der ethischen Problematik mit der Welt der Geschichte.

Nicht als ob man bis dahin blind gewesen wäre für die Tatsache, daß die ethischen Phänomene irgendwie mit den Gestalten und Schicksalen in Zusammenhang stehen, die die Historie erforscht. Aber was man über diese Beziehung zu sagen hatte, das haftete durchweg am Äußerlichen. Vor allem der stete Wandel der sittlichen Wertschätzungen, den die Geschichte sichtbar macht, hatte auf der einen Seite dem radikalen Moralskeptizismus sowie den Gegnern der „eingeborenen Ideen" brauchbare Argumente geliehen, auf der anderen Seite den Verfechtern einer ewig gültigen Moral die Aufgabe gestellt, hinter den wechselnden Kostümen einen sich gleichbleibenden Kern von sei es in der Vernunft, sei es im Gefühl sich kundtuenden sittlichen Direktiven nachzuweisen — wobei dann der Anteil des Historischen im einzelnen sehr verschieden abgemessen werden konnte. Unmöglich aber konnte eine Historie, der man im günstigsten Falle nur die äußere Erscheinung des Sittlichen beließ, für den wesentlichen Problemgehalt der Ethik eine positive Bedeutung gewinnen.

Das änderte sich mit einem Schlage bei Rousseau. Denn bei ihm wird nun die Sittlichkeit als solche in die geschichtliche Bewegung hineingezogen — ja noch mehr: indem die Sittlichkeit so ein geschichtliches Schicksal erhält, wird auch schon dies Schicksal zum Hauptthema, zum Leitmotiv des in einem tieferen Sinne aufgefaßten geschichtlichen Prozesses erhöht. Es ist natürlich nicht dieses Ortes, Rousseaus Kulturtheorie darzulegen. Wir bezeichnen nur die Stellen, an denen sie in die Theorie der Ethik übergreift. Wenn Rousseau mit der langen Reihe schon betrachteter Denker einig ist in dem Glauben an eine der „Natur" des Menschen eingepflanzte, ja mit ihr im Grunde identische Sittlichkeit,

Digitized by Google

so nimmt dieser Gedanke bei ihm in demselben Augenblick eine historische Wendung, da er die lebendige Auswirkung dieser Natur einer bestimmten Phase menschheitlicher Entwicklung zuspricht, einer an sie sich anschließenden anderen abstreitet. Die Natur wird damit aus der Sphäre zeitloser Allgemeinheit herausgehoben und gleichsam historisch lokalisiert. Es ist das Schicksal der naturgegründeten Sittlichkeit, daß sie, nachdem sie eine Zeitlang Leiterin des Lebens gewesen ist, die Herrschaft an Mächte von anderer Art abtreten muß. Aber der Gang der Entwicklung erschöpft sich nicht — das ist die bei Rousseau immer stärker hervortretende Überzeugung — in diesen zwei Szenen. Die Natur, die aus der Gestaltung des Lebens gewichen ist, ist darum nicht tot; sie lebt weiter als Sehnsucht, Hoffnung und Forderung in Menschenherzen — in Herzen, wie Rousseau eines in sich spürt — und sieht vor sich die Möglichkeit und Aufgabe, von neuem dem Leben eine den Forderungen wahrer Sittlichkeit entsprechende Gestalt zu geben. So gliedert sich sub specie des sittlichen Gedankens die Menschheitsgeschichte in drei Phasen: die dem Gebot der Natur gehorchende ferne Vergangenheit, die von ihren Pfaden abgewichene, in der Gegenwart noch dauernde Zeit der Naturentfremdung, die für die Natur zurückzugewinnende Zukunft.

Es bedarf nach mehrfach Ausgeführtem keiner Begründung, daß auch der hier verwandte Naturbegriff einen Wertverhalt in ein Sein zurückprojiziert. Das Neue ist nur dies, daß dieses wertgemäße Sein — gleichgültig ob mit sachlichem Recht oder nicht — in eine historisch abgegrenzte Phase zurückverlegt wird, die in ihrer Gesamtverfassung die Wertforderung erfüllt, während das gleiche Sein seit dem „Sündenfall" nur als Sehnsucht weniger Unverstandener — oder gar des einzigen unverstandenen Rousseau? — sein Dasein fristet. Nun aber bringt diese historische Fixierung durch die Art, wie sie sich des näheren begründet, zugleich ein sachlich höchst bedeutsames Motiv in den Naturbegriff hinein. Seit den Zeiten der Stoa hatte man immer wieder die Natur nicht nur mit dem Normativen überhaupt, sondern insbesondere mit den Weisungen der Vernunft in eins gesetzt. Indem Rousseau, ohnedies zu Mißtrauen gegen die Tätigkeit der Vernunft geneigt, sich nach Wesen und Gründen des Umschwunges fragt, der die erste Phase in die zweite übergeführt, die naturgebotene Sittlichkeit durch naturwidrige Unsittlichkeit verdrängt hat, kann er unmöglich an der Vernunft als der Quelle wahrer Sittlichkeit festhalten: denn diese Vernunft sieht er ja auch nach jener Peripetie, bis in die unmittelbarste Gegenwart hinein, nicht nur in ungeschwächter Wirksamkeit, sondern in ununterbrochenem Aufstiege begriffen. Was nur der Geist vermag in forschender Erkenntnis, in künstlerischer Gestaltung, in zweckentsprechender Ordnung und geselliger Verfeinerung des Lebens, hat er in höchster Vollkommenheit geleistet. Wäre dieser Geist auch Erzeuger und Wahrer der Sittlichkeit

Digitized by Google

— es müßte um sie besser denn je bestellt sein. Aber Rousseau glaubt sich durch untrügliche Erfahrung belehrt, daß das Gegenteil der Fall ist — und so ist bei einem Manne, der stets nur mit dem Herzen zu denken gewohnt ist, der Schluß schnell gezogen: da eine Zeit, die allenthalben den Triumph des vernünftigen Geistes zeige, von wahrer Sittlichkeit bis auf den Grund entleert sei, so müsse eben ihr Verschwinden durch den Aufstieg des Geistes verschuldet sein. Die Natur, aus der die wahre Sittlichkeit entspringt, ist verdrängt, erstickt, durch die — Kultur! Dies die berühmte und folgenreiche Wendung, mit der Rousseau dem überlieferten Naturbegriff die Spitze gegen die „Kultur" gegeben hat. Sittlichkeit und Geist, bis dahin immer in harmonischem Einvernehmen erhalten oder schlechthin gleichgesetzt, treten in ein antithetisches Verhältnis. Und jenes historische Drama der menschheitlichen Entwicklung identifiziert sich in den beiden ersten Szenen mit dem sachlichen Gegensatz der noch nicht durch Kultur verfälschten Natur und der über die Natur triumphierenden Kultur.

Man sieht ohne weiteres, wie sehr mit dieser zugleich historischen und sachlichen Neueinstellung die bis dahin üblichen Aspekte der Ethik sich verschieben. Lebendige Sittlichkeit verliert sich in die Ferne der Vergangenheit, rückt freilich andererseits auch in die Zukunft hinaus. Denn auf die Dauer hat ja Rousseau, wie bereits bemerkt, es nicht bei der sehnsüchtigen Rückschau zum verlorenen Paradis der Sittlichkeit bewenden lassen, sondern Einzelwesen, Gesellschaft und Staat unter die Forderung der zu erneuernden Sittlichkeit gestellt. Diese Wendung nach vorwärts aber kann nicht ohne Einfluß bleiben auf den „Natur"begriff, der als Gegenglied mit dem Kulturbegriff zusammengehört. Deun da Rousseau es keinesfalls als geboten oder auch nur als möglich ansieht, eine durch die Welt des Geistes einmal hindurchgegangene Menschheit wieder zu dem Zustande naiv-unbewußter Sittlichkeit zurückzuführen, den er der Entstehung der Kultur vorausliegend glaubt, so tritt hier die Forderung hervor, der Sittlichkeit in einer vom Geist durchgeformten Wirklichkeit wieder eine Stätte zu bereiten, der Kultur eine Gestalt zu geben, in der sie sich mit wahrer Sittlichkeit versöhnt, eine Gestalt also, in der sie — wieder Natur, Natur freilich auf einer höheren Stufe der Bewußtheit wird. Der Glaube aber an eine solche Möglichkeit — und Roussau hat ihn in sich gehegt — schließt die Aufhebung jenes ausschließenden Gegensatzes von Natur und Kultur in sich, so wahr er nichts Geringeres erahnt und erhofft, als eine „naturgemäße Kultur". Der Naturbegriff weitet sich so aus, daß er zugleich, seinen normativen Charakter aufs deutlichste enthüllend, den primitiven Zustand sittlicher Unschuld, in der er voll realisiert war, und die Wirklichkeit der Kultur, in der er noch zu verwirklichen ist, als Wertideal übergreift. Die sittliche Norm, welche tatsächlich seinen Kern bildet, dehnt sich als das die Entwicklung sinnvoll ausrichtende Prinzip über das Ganze des geschichtlichen Prozesses aus, der sich nach ihrer Maßgabe in jene drei Akte auseinanderlegt.

Diese ebenso einfache wie kühne Konzeption hat der Ethik nicht weniger Anregungen gebracht als der mit ihr so eng verbundenen Geschichtsphilosophie. Wenn sie auf der einen Seite die Ethik so entschlossen in die Geschichte hineinträgt, als ob außer dem Maßstabe der Sittlichkeit und der auch hier mit ihr solidarisch verbundenen „Glückseligkeit" kein Wertkriterium und Ordnungsprinzip des Werdens und Wirkens der Menschheit denkbar sei, so läßt sie andererseits die ganze Un-

Digitized by Google

ruhe und Bewegtheit der Geschichte, die ganze Differenziertheit entfalteten Geisteslebens in die ethische Problemwelt hineinwirken; damit gewinnt nicht nur die ethische Ideenbewegung eine zuvor höchstens hier und da geahnte Weite der Fragestellung — wie weit bleibt doch selbst ein Smith hinter dem hier Gewagten zurück — sondern es wird auch sofort die Sittlichkeit so in das Ganze der Kultur hineingestellt, daß mit bewunderungswürdiger Klarheit das Prinzip hervortritt, welches ihre Funktion innerhalb dieser bestimmt. Wir können es nennen: das Prinzip des Wertkonfliktes. Was die abendländische Menschheit seit der Auflösung der mittelalterlichen Lebensansicht in immer neuer Form erlebt hatte, der Konflikt der Wertrichtungen des Geistes, der kommen mußte, nachdem die im Glauben gegründete Sinneinheit des Lebens verloren war — das gelangte hier in der Schicht des Gedankens, in den Ergüssen einer von Wertkonflikten schier zerrissenen Seele zum klaren Bewußtsein. Und es war kein Zufall, daß gerade in der Zone der ethischen Reflexion dieser Durchbruch erfolgte: denn wo immer verschiedene Möglichkeiten sinngerichteten Handelns um die Seele werben, da hat die sittliche Entscheidung ihr Feld.

Man kann nicht sagen, daß Rousseau diesen Sachverhalt sofort in seiner ganzen Tragweite und mit allen seinen Verzweigungen überschaut hätte. Der Konflikt tritt ihm allzu sehr vereinfacht: als der Zusammenstoß zwischen der Sittlichkeit des schlichten Gemütes und der instinktverlassenen Verkünstelung des kultivierten Geistes, vor Augen; die Sittlichkeit ist also Partei, nicht Richterin im Konflikt. Und weiterhin: ob dieser Zwiespalt etwa gar im Wesen des von den Naturgrundlagen abgelösten Geistes gegründet sei, ob also, wer Kultur begehrt, ihn als Buße jenes Abfalls hinnehmen müsse — diese Frage wagte Rousseaus nach Friede und Harmonie dürstendes Gemüt sich nicht zu stellen. Er klammerte sich an den Gedanken, daß der Zustand der Kultur, der ihm die Seele zerriß, durch eine sträfliche Verirrung der Menschheit verschuldet, also durch eine Umkehr des Herzens heilbar sei. Aber mochte hier auch manches nicht recht gesehen, manches im Hintergrund gehalten sein — ein Thema war angeschlagen, das von da an den über sich selbst nachsinnenden Geist nicht mehr loslassen sollte.

Schwerer wiegen andere Bedenken, die sich ergeben, wenn man fragt, wie weit Rousseau die Welt von Problemen, die er ahnte, auf klare Linien zurückzuführen vermochte. Gerade wenn wir es als geistige Tat rühmen, daß er das sittliche Problem auf den Boden der Geschichte hinüberpflanzte, ist die Frage nicht zu umgehen, inwieweit es sie im neuen Milieu heimisch zu machen gelungen ist. Und da zeigt sich Rousseau, gleich so manchem Revolutionär des Geistes, der Macht, die er am leidenschaftlichsten bekämpft, trotz allem verpflichtet und zugehörig. In bestimmte Schranken der Aufklärung finden wir ihn gerade da eingeschlossen, wo seine Intentionen am stärksten über sie hinausstreben. Gewiß, er sieht die Sittlichkeit mit dem geschichtlichen Prozeß verflochten, was ihre Verwirklichung in Tat und Leben angeht — aber hat etwa auch der ideale Gehalt der Sittlichkeit Anteil an dieser Bewegung, in dem Sinne nämlich, daß in dem Drama des Menschheitsschicksals, unter dem Eindruck ihrer Taten und ihrer Leiden, ihrer Erhebungen und ihrer Abstürze, dieser Gehalt erst erobert, geformt, ausgebaut würde? Keineswegs: es ist immer dieselbe „Natur", die sich in der Stimme des Herzens kundtut; es ist immer dieselbe Sittlichkeit, die zunächst gefühlt und gelebt, dann unterdrückt und vergessen wird, und die, wenn auch in gesteigerter Bewußtheit, dereinst von neuem dem Leben seine Form geben wird. Wenn diese Natur sich als Gefühl ausspricht, so hat dies Gefühl mit der Vernunft der Aufklärer jedenfalls

Digitized by Google

die Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit dessen, was es lehrt und fordert, gemeinsam. In den Prozeß der Entwicklung tritt dieser ideelle Normgehalt als solcher nicht ein; er verharrt jenseits seiner in erhabener Unberührtheit. Weil es nur eine halbe Historie ist, die Rousseau anerkennt, bleiben ihm auch andere befreiende Wirkungen vorenthalten, die ein voller Blick auf die Geschichte ihn hätte erfahren lassen. Wie fast alle die behandelten Denker bleibt auch Rousseau im Grunde Individualist oder besser Atomist; da die Stimme des Gefühls in jedem unverdorbenen Herzen sich vernehmen läßt, in jedem die gleichen Wahrheiten verkündet, so ist alle menschliche Gemeinschaft zwar schönste Frucht und Bewährung, nicht aber der mit eigenen Kräften geladene Boden lebendiger Sittlichkeit. Es ist hier nicht des näheren auszuführen, wie wenig die mit der Ethik der „Natur" so eng verbundene naturrechtliche Staatstheorie Rousseaus den Bannkreis individualistischen Denkens zu durchbrechen vermag.

J. J. Rousseau, Discours sur les sciences et les arts 1750; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes 1755; Du contrat social 1762; Émile ou sur l'éducation 1762.

* * *

Alles in allem also: ein Weckruf des Geistes, ein kühner Vorblick in ein zu eroberndes Land — aber keine sichere Ansiedelung auf neuem Boden! Wenn die englische Moralphilosophie uns mit offenen Problemen entließ, so muß auch der Überblick über die so viel leidenschaftlicher erregten, so viel weniger folgerichtig vorgehenden Ideenbewegungen des französisch-niederländischen Kulturkreises schließen mit dem Hinweis auf Fragen, deren Dringlichkeit erlebt und wirksam aufgezeigt zu haben das unbestrittene Verdienst dieser Denker war, die der Lösung näher zu bringen anderen Geistern vorbehalten blieb.

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. II. L. Ollé-Laprune, La philosophie de Malebranche. Paris 1872. A. Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas. I. Leipzig 1907. B. Alexander, Spinoza. München 1923. H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. II.[7] Braunschweig 1913. E. Troeltsch, Die Aufklärung. Gesammelte Schriften IV, S. 338. Ph. Damiron, Histoire de la philosophie au XVIII siècle. Paris 1858. 1864. O. Ewald, Die französische Aufklärungsphilosophie. München 1921. P. Sakmann, Voltaires Geistesart und Gedankenwelt. Stuttgart 1910. H. Höffding, Rousseau und seine Philosophie. Stuttgart 1897. P. Hensel, Rousseau.[3] Leipzig 1919. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.

V. LEIBNIZ UND SEINE NACHFOLGER.

1. DIE DEUTSCHE LAGE.

Es wurde oben bereits die geistige Gesamtlage umrissen, die es möglich macht, daß eine Darstellung der ethischen Ideenbewegung während dieser Jahrhunderte sich zunächst so ganz und gar auf den englischen und französisch-niederländischen Kulturkreis konzentrierte, als ob es ein philosophierendes Deutschland damals überhaupt nicht gegeben habe. Durch die Auswirkungen der Reformation in Erlebnissen, Nöten, Kämpfen, äußeren wie inneren, festgehalten, mit denen man anderwärts besser

Digitized by Google

fertig zu werden verstanden hatte, die in Renaissance und Humanismus hervorgetretenen Ansätze eines rein weltlich gerichteten Denkens einer erneuten Scholastik aufopfernd — so mußte das deutsche Geistesleben um ein beträchtliches hinter dem philosophischen Vordringen Westeuropas zurückbleiben. Als es dann aber, spät, doch wahrlich nicht zu spät, von neuem den Anschluß an die europäische Bewegung suchte, da fand es sich in einer eigentümlichen Lage, deren Kompliziertheit nicht zum wenigsten auch die Neugestaltung der Ethik beherrschte. Wie es anderwärts bereits geschehen war, so hatte auch hier die philosophische und so auch die ethische Reflexion zunächst einmal, damit sie sich in autonomen Prinzipien gründen könne, sich vom Banne solcher Ideenmächte zu befreien, die, wie auch immer im Gegensatz gegen die mittelalterlich-kirchliche Weltansicht emporgekommen, ihr gleichwohl in der Anknüpfung an ein im Glauben ergriffenes Transzendentes wesensverwandt waren. Diesen Prozeß der Verselbständigung aber eröffnete und vollendete der deutsche Geist nicht lediglich aus eigener Kraft: wie hätte er, der Großtaten, die die autonome Vernunft in anderen Völkern bereits verrichtet hatte, nicht achtend, das dort bereits Geleistete noch einmal von vorn beginnen sollen! So steht die Emanzipation des weltanschaulichen Denkens von Anfang an unter dem befreienden und beschleunigenden Einfluß einer außerhalb Deutschlands entsprungenen Bewegung der Geister. Aber es hieße die Dinge sehr einseitig betrachten, wollte man hier nichts weiter als Entlastung und Förderung sehen. Was auf der einen Seite Lockerung brachte, drohte zu neuer Fessel zu werden. Nicht ohne Gefahr für ihr eigenstes Selbst gewährt die Gesamtgeistigkeit einer Nation solchen Welt- und Lebensbegriffen bei sich Eingang, in denen andere, anders geartete Gesamtpersönlichkeiten den Sinn ihres Daseins gefunden und ausgeprägt haben. Wie sehr die Formeln der westeuropäischen Philosophie mit der Geistesart derer, die sie schufen, verwachsen waren, ließ der unserer Betrachtung unterliegende Ausschnitt dieser Philosophie immer von neuem bemerklich werden — nicht ohne Grund, da gerade in der sittlichen Deutung des Lebens die grundlegenden Richtungen des Willens sich am unmittelbarsten aussprechen. Und daß diese charakterologische Eigenart zugleich Einseitigkeiten, ja Irrungen in der Auffassung der Probleme mit sich führte, trat nicht weniger deutlich hervor. Deshalb bedrohte den deutschen Geist, der sich von westlicher Philosophie in neue geistige Welten führen ließ, die Doppelgefahr der Selbstentfremdung und der Problementstellung. Wenn er schließlich dieser doppelten Bedrohung — die ja im Grunde die gleiche Bedrohung unter doppeltem Aspekt ist — entgangen ist, ja wenn sie ihm zum Stachel der eigenen Entfaltung werden konnte, so darf, seltsam genug, ein wesentliches Verdienst daran gerade die Macht für sich in Anspruch nehmen, von der die Bundesgenossenschaft des westlichen Geistes ihn befreien wollte. Es war wahrhaftig nicht bloß Hemmung und Blick-

Digitized by Google

verengerung, was das nachhaltige Fortwirken religiösen Ringens der deutschen Seele auferlegte. In diesem dumpfen und selbstquälerischen Grübeln, das so seltsam gegen die klare Helligkeit der aufklärerischen Vernunft abstach, wurden seelische Energien am Leben erhalten und gestärkt, wurden letzte Einsichten und Gesamtauffassungen in gefühlsstarker Verbildlichung aufbewahrt, die der vernunftstolze Individualismus autonomer Welterklärung und -beherrschung völlig zu vergessen in Gefahr war. So kam es zu der seltsamen Verschränkung, daß der deutsche Geist sich der überlieferten Mächte mit Hilfe einer Befreierin erwehrte, wider deren Verführungen ihm diese ihren Schutz liehen.

Aber auch in einem ganz bestimmten methodischen Sinne hatte die bezeichnete Lage ihre positive Bedeutung, ja entsprach sie einer sachlichen Forderung. Kraft einer dialektischen Notwendigkeit, die hier nicht näher begründet werden kann, war es geboten, daß diejenige Gesamtansicht der menschlichen Dinge, die wir in der ethischen und sozialphilosophischen Reflexion der Engländer und Schotten heraustreten sahen — eine Gesamtansicht, die nicht das willkürliche und zufällige Auffassungsprodukt eines bestimmten Menschenkreises darstellt, sondern in dauernden Intentionen des denkenden Geistes ihre Wurzel hat — daß diese Gesamtansicht sich zunächst einmal mit völliger methodischer Klarheit und bis in alle ihre Folgerungen hinein durcharbeitete, damit nun in der Anlehnung an die zum System gewordene, im Durchgang durch ihre gedankliche Schematik und schließlich in der Auflehnung gegen ihre als unzulänglich erprobten Formeln ein neuer, ihr konträrer Aufbau des menschlichen Lebens gewagt werden könne. Das „natürliche System der Geisteswissenschaften", die letzte Zusammenfassung dessen, was der Geist der westeuropäischen Nationen über die Struktur des menschlichen Lebens und die in ihr gegründeten Möglichkeiten und Forderungen zu sagen hatte, ist das Gegenbild gewesen, das in seiner großartigen Geschlossenheit und lichten Durchsichtigkeit dastehen mußte, damit an ihm, im Ringen mit ihm der deutsche Geist sein Weltbild, seine Weise, das menschliche Dasein zu erleben und auszulegen, in einem an Gegensätzen reicheren, schwerer durchschaubaren Denkgefüge zur Klarheit bringen könne. Und wenn unsere Darstellung die Überzeugung nicht verhehlt, daß das in deutschen Denkermühen herausgearbeitete System des Geistes und seiner Sittlichkeit der Sache, die es treffen will, näher kommt als die Konstruktionen des „natürlichen Systems", so glaubt sie sich nur deshalb hierzu befugt, weil sie die Gunst der Lage nicht verschleiert, deren sich der langsamer fortschreitende, später ans Werk gehende deutsche Geist zu erfreuen hatte, als seine Stunde gekommen war. Denn dies bedeutet nichts Geringeres als daß in diesem deutschen Werk die Geistesernte der Westvölker nicht getilgt, sondern „aufgehoben" ist.

2. LEIBNIZ.

Indem wir es uns versagen, auf solche philosophierende Köpfe der deutschen Entwicklung einzugehen, die auf der Wende von Mittelalter zur Neuzeit und weiterhin in der Zeit der Reformation und der Religionskriege eine neue und eigentümliche Lebensauffassung aus den dunklen Gründen religiösen Erlebens herauszuklären sich bemühten, wenden wir uns demjenigen zu, der ebenso sehr in seiner Person wie in dem Gebäude seiner Ideen den Eintritt in die moderne Geistesbewegung verkörpert und verwirklicht, Leibniz. Von demjenigen Teil seiner Spekulation, der für die Ethik bedeutsam geworden ist — soweit überhaupt einen

Digitized by Google

solchen Teil auszusondern und für sich zu betrachten angängig ist — gilt das, was von dem Ganzen seiner Philosophie überhaupt zu sagen ist. Wenn er recht daran tat, die eigentümlichen denkerischen Impulse seines Volkes mit der so viel weiter entwickelten philosophischen Kultur des Westens in Verbindung zu bringen, so hielt sein ungewöhnlich umfassender, das Heterogenste zusammendenkender Geist, der obendrein inspiriert wurde von einem den versöhnenden Zusammenklang über alles liebenden Gemüt, diese Verbindung für leichter herstellbar, als Eigenart und Eigenwert der zu vereinenden Motive gestatteten. Im Gefüge seiner Gedanken wohnt leicht beieinander, was, bis in seine letzten Gründe hinein erleuchtet, sich gegeneinanderstellen muß und tatsächlich, als der Fortgang der Ideenbewegung seine Ansätze weiter entwickelte, seine Unverträglichkeit immer deutlicher offenbart hat.

Diese Eigentümlichkeit von Leibniz' Denken und Vorgehen bringt es mit sich, daß man auch in seinen ethischen Reflexionen bisweilen die Luft des zuversichtlichsten Rationalismus zu atmen glaubt, um sich dann wieder in Gedankengängen zu finden, die uns in eine Erlebniswelt von völlig anderer Struktur versetzen. Insbesondere dann drängt sich dieser Widerspruch auf, wenn man, wie es hier immer wieder als notwendig sich bewährte, den Kreis der als ethisch anzusprechenden Erwägungen so weit dehnt, daß die für die Ethik maßgeblichen Grundzüge der gesamten Welt- und Lebensansicht des Denkers in Sicht treten. Was von seinen Aussagen unmittelbar auf Inhalt und Herkunft der sittlichen Normen zielt, das würde, stellt man es unter die von der englischen Moralphilosophie her vertrauten Fragestellungen, ihn etwa den Verfechtern einer eingeborenen, in denknotwendigen Sätzen ihren Gehalt auseinanderlegenden sittlichen Vernunft einreihen. Auch hier bewährt sich die wiederholt beobachtete Solidarität von Erkenntnistheorie und Ethik: seine berühmte Kritik an Lockes Empirismus führt den Protest gegen die ethische Theorie, der die Sittlichkeit zu einem sekundären Produkt der Erfahrung wird, ohne weiteres mit sich. Aber die Ethik Leibnizens so einzuregistrieren erweist sich in demselben Augenblick als unangängig, da man sich durch den Begriff des Eingeborenseins zu den metaphysischen Prinzipien zurückleiten läßt, in denen sich, wie stets so auch hier, erst sein Sinn enthüllt. Denn dann zeigt sich einmal dies eine, daß hier der Gegensatz des Eingeborenseins und des Sichentwickelns seine Schärfe einbüßt, ja sich schlechthin aufhebt. Was bei einigen englischen Denkern in psychologisch anfechtbarer Form zum Ausdruck gekommen war, das gewinnt hier eine höchst entwicklungsfähige Fassung: die sittliche Wahrheit tritt, wie jede andere, erst auf Grund eines in der Seele sich vollziehenden Werdens, im Aufstieg von dumpfer Verworrenheit zur Klarheit des Geistes hervor; aber dieses an einer bestimmten Zeitstelle des seelischen Geschehens erfolgende Ergreifen der Wahrheit ist weder gleichbedeutend mit dem Schaffen eines vorher nicht Vor-

Digitized by Google

handenen, noch mit dem Hereinholen eines bis dahin gleichsam draußen Harrenden; was die Seele hier auftauchen sieht, das war ihr in Wahrheit uranfänglich zu eigen, nur eben noch nicht vom Lichte des Bewußtseins bestrahlt, als dunkles Drängen, als instinktartiger Trieb, als seiner selbst noch nicht sicheres Gefühl. Zwar ist die hier berührte Theorie des seelischen Werdens — die nichts weniger ist als der Niederschlag psychologischer Beobachtung — noch keineswegs der Schwierigkeiten ledig, mit denen wir die Theorie von den angeborenen Ideen belastet fanden; aber immerhin nimmt sie jener Alternative ihren zwingenden Charakter, in der die Diskussion bis dahin festgehalten worden war. Nun ist diese seelische Entwicklungstheorie keineswegs nur oder vorwiegend dadurch für die Ethik von Wichtigkeit, daß sie das Auftreten sittlicher Wahrheiten genetisch erklärt: der durch sie behauptete Entwicklungsprozeß gewinnt selbst und als solcher eine sittliche Bedeutsamkeit, erweist sich selbst als einer sittlichen Norm unterstehend. Denn wenn die Seele ihre sittliche Einsicht ursprünglich nur in eingehüllter Form, als unsichere und dumpfe Ahnung besitzt, so wird die zur bewußten Aneignung erforderliche Klärung selbst zu einem sittlich Gebotenen, ja zu einer sittlichen Pflicht ersten Ranges, so wahr ja ihre Erfüllung erst eine vollbewußte und zielklare Sittlichkeit möglich macht. Und da weiterhin die sittlichen Wahrheiten nicht isoliert datsehen, sondern in dem Gefüge der einen und ganzen Wahrheit überhaupt ihre Stelle haben, so erweitert sich diese sittliche Forderung auf den ganzen Schatz an Vernunftwahrheiten, dessen die Seele nichtwissend von Anbeginn an Herr ist. Klärung und Entfaltung des immanenten Besitzes des Geistes — so lautet jetzt eine das Leben beherrschende sittliche Forderung: das Gebot der „Vervollkommnung".

Kaum je zuvor war so entschieden ein Werden, eine Entwicklung, ein dynamischer Prozeß mit einem ethischen Bedeutungsakzent versehen worden. Man hatte die Taten, die Folgen, man hatte die Motive und die Gesinnungen gegeneinander ausgespielt; daß aber in der Zielstrebigkeit eines gerichteten Prozesses als solcher schon eine ethische Wertforderung sich erfüllen könne, dieser Gedanke war noch nicht vernehmlich geworden. Gewiß stehen dieser Lehre diejenigen Theorien besonders nahe, denen Sittlichkeit nicht in besonderen Einzelzügen, Einzelhandlungen, sondern in der Gesamtverfassung des Menschen begründet ist — aber dies ist das Neue, daß diese Totalität sich nun gleichsam in die Dimension der Zeit hinein ausdehnt, daß nicht die Organisation ihres ruhenden Seins, sondern die sinnvolle Ordnung ihres bewegten Werdens das ethische Interesse auf sich sammelt. Und ausdrücklich beugt Leibniz einer Auffassung vor, die seine Lehre wieder in jene andere zurückbiegen könnte: als ob nämlich das Werden doch schließlich seinen Wertakzent nur erborge von einem Zustand des Ich, der den in ihm erstrebten Abschluß bilde. Wert und Glück der menschlichen Existenz — auch für ihn fällt beides zusammen — ruht gerade darin, daß sie niemals sich an einem Zielpunkte weiß, an dem sie sich vollendet und der Aufgabe ledig wähnen dürfte. Über jedes jeweils Erreichte drängt die innere Bewegung weiter zu immer höherer Klarheit, immer wirkungskräftigerer Tugend. Ja, selbst die Unvollkommenheit alles Irdischen ist für Leibniz in einem tieferen Sinne dadurch gerechtfertigt, daß sie dem Menschen nie gestattet, zufrieden mit dem Stande der Dinge sich der Ruhe hinzugeben.

Digitized by Google

Aber der sittliche Charakter dieses Werdens tritt dann erst mit voller Deutlichkeit hervor, wenn seine von anderen Geschehensreihen abweichende Struktur gewürdigt wird. Der Aufstieg zur Wahrheit ist so geartet, daß in ihm die Seele nicht nur nicht etwas ihr Äußeres hereinholt, noch weniger in der Richtung auf ein solches „aus sich herausgeht", sondern im eigentlichen Sinne des Wortes „zu sich selbst kommt". Die Entwicklung, die sie zum Wissen des Wahren gelangen läßt, läuft nicht bloß in ihr ab wie eine beliebige Geschehensreihe, sondern arbeitet sich zugleich als solche in ihr Bewußtsein durch: sie lernt zunehmend um das „wissen", was in ihr geschieht, und dies Wissen beschränkt sich nicht auf ein bloßes Zuschauen, sondern wird zu einem tätigen Eingreifen und Lenken des Prozesses. Die Seele gewinnt also in Korrelation mit dem Wissen um gültige Wahrheit das Wissen um sich selbst, und dieses Sichselbstwissen wird alsbald zu einem Sichselbstwirken. Dies also unterscheidet die seelische Entwicklung von anderen Werdeprozessen, daß der sich Entwickelnde sein Werden mit Bewußtsein selbst vollzieht: die allzusehr verblaßte Wendung, die ein Etwas „sich entwickeln" läßt, behauptet in diesem Zusammenhange ihren vollen und ursprünglichen Sinn.

So ist das sittliche Werden das Werden zum seiner selbst bewußten Ich. Gerade indem Leibniz diesen sittlichen Grundvorgang in seiner Struktur sich deutlich macht, werden ihm die Grenzen offensichtlich, in die alle Welterklärung nach mechanischen Prinzipien gebannt ist. Das Urphänomen des Selbstbewußtseins, rein aufgefaßt, spottet aller mechanistischen Denkmethodik. Es geht überhaupt in ihre Begriffe nicht ein, geschweige denn daß es durch sie „erklärt" werden könnte. Das Ich, das alle Wahrheit und so auch die Wahrheit des Mechanismus denkt, kann als solches nicht innerhalb seiner stehen. Gerade weil Leibniz als Forscher auf der Höhe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Bildung seiner Zeit stand, und zwar mit einer unvergleichlichen Sicherheit des methodischen Bewußtseins, wurde ihm — der in dieser Hinsicht an dem vom Mechanismus wie verzauberten Hobbes seinen Antipoden hat — die völlige Andersartigkeit dieses Grundphänomens so klar wie noch keinem vor ihm. Unschwer erkennt man, daß schon vor ihm die moralphilosophische Reflexion mehr als einmal sich an den Sachverhalt herangetastet hatte, den Leibniz hier im Zentrum erfaßt: das ἡγεμονικόν, die Vernunft-Natur, die Reflexionsaffekte, der Zuschauer im Ich — lauter Hindeutungen auf das Phänomen des auf sich selbst reflektierenden Ich. Nur daß alle diese Fassungen die Befangenheit in mechanistischen Denkkategorien, über die sie hinausstreben, nicht verleugnen können. Immer wieder wird die Erlebniswelt äußerlich aufgeteilt, sehen wir die getreunten Teile äußerlich miteinander, gegeneinander agieren; Affekt gegen Affekt, Vorstellung gegen Vorstellung, Vernunft gegen Gefühl, den Zuschauer gegen das Geschaute. Und immer wieder wird das zum Mechanismus entstellte Ich hineingestellt in das universale Getriebe eines Weltmechanismus. Das unableitbare Grundphänomen des in allem Wandel, aller Selbstzerlegung mit sich selbst ewig identischen Ich fällt einer veräußerlichenden, verräumlichenden Denkschematik zum Opfer. Hier betritt Leibniz, erlebte Gewißheiten des deutschen Gemüts philosophisch ausformend, die Bahn, auf der der sittliche Gedanke des Deutschen „zu sich selbst kommen" sollte.

Die ganze Fruchtbarkeit der in Leibniz' Seelenlehre enthaltenen ethischen Ansätze macht indessen erst eine weitere Erwägung deutlich. Von welcher Art und Beschaffenheit ist denn das Ich, das im Fortgange der sittlichen Klärung sich selbst findet? Als Korrelat zu dem Inbegriff allgemeiner Vernunftwahrheiten, als welcher dem Rationalisten Leibniz der in die Seele eingesenkte Wissensschatz erscheint, wäre gefordert ein entsprechend allgemeines, in logischen Funktionen sein Wesen erschöpfendes Vernunft-Ich. Aber unausweichlich wäre im Hinblick auf ein solches die Frage, welcher Wert, welche Bedeutung dann jener alle äußeren Einwirkungen fernhaltenden Abgeschlossenheit, jenem unein-

Digitized by Google

geschränkten Sichselbstgehören der Seele beizumessen wäre, auf das diese Seelenmetaphysik doch das entscheidende Gewicht legt. Denn: nehmen wir den Gedanken an eine mögliche Vielheit solcher seelischer Lebenseinheiten, solcher „Monaden", in die Erwägung auf, so müßte es doch schließlich immer seinem Ideengehalt nach dasselbe abstrakte Ich sein, das sich in einer jeden von diesen zur Klarheit durcharbeitete. Wozu so sorgsam gegeneinander abschließen, was in solcher Absonderung doch schließlich nur zur überall gleichen Verfassung sich ausklärt! Hier ist die Stelle, wo Leibniz' Bemühungen, alle Motive in der Einheit des Systems harmonisch auszugleichen, die Zwiespältigkeit der letzten Impulse nicht zu verdecken vermag. Unwiderstehlich drängt sich in den Zusammenhang das Prinzip, dem schon seine ersten Weltgedanken gegolten hatten: das Prinzip der Individualität. Nur dann hat jener Prozeß einer ausschließlich von innen gelenkten Selbstentfaltung die Bedeutung, die die Theorie ihm glaubt beilegen zu sollen, wenn das in ihm sich Entfaltende nicht das beliebig oft wiederholbare Exemplar der Gattung „vernünftiges Ich", sondern ein so nur dies eine Mal Mögliches und Wirkliches, wenn es eine einzigartige Gestalt des Lebens ist, und zwar einzigartig nicht nur in dem Sinne der Unterschiedenheit von anderen, sondern im Sinne der in sich selbst gegründeten Werthaftigkeit. Kein Zweifel, daß Leibniz' Lehre von der Individualität jeglicher Monade nicht zunächst rein theoretisch konzipiert und dann nach der Seite der ethischen Wertprobleme hin ausgesponnen worden ist, sondern daß umgekehrt die Gewißheit vom Wert des Eigentümlichen, eine Gewißheit, die gerade bei ihm wie im Zusammenhange der ihn tragenden Überlieferung eine solche von durchaus ethischer Tönung war, für jene theoretische Daseinsdeutung wegweisend war — wie denn auch jener dynamisch-aktivistische Grundzug, durch den sein Weltbild sich so charakteristisch etwa von demjenigen Spinozas unterscheidet, auf diese ethische Überzeugung von dem Wert eigentümlichen Wirkens zurückgeht.

Je klarer indessen diese Seite von Leibniz' Ideengebäude hervortritt, um so stärkere Bedenken müssen sich doch auch, so scheint es, zum Worte melden. Ein Ich, nicht nur brückenlos von allem, was außer ihm ist, geschieden, sondern auch in dieser Einsamkeit sich zu einem mit nichts Vergleichbarem ausformend — scheint es nicht in eine Partikularität zurückzugehen, die sich selbst von jedem über den beschränkten Kreis dieses Sonderdaseins Hinausgreifenden, seien es nun Wahrheiten von einer über Zeit und Ort erhabenen Gültigkeit, seien es die das Einzelne dem All eingliedernden Bewegungen des Gesamtlebens, geflissentlich ausschließt? Und unterliegt solche Selbstabsperrung nicht auch den allerschwersten sittlichen Bedenken? Alle Scheidungen des Atomismus und Individualismus scheinen doch hier überboten, wo nicht einmal nachträglich ein Herüber- und Hinüberweben der Kräfte die ursprüngliche Absonderung mildert!

Digitized by Google

Es ist natürlich nicht dieses Ortes, die auf den ersten Blick so wunderlich anmutende Konzeption der „prästabilierten Harmonie", mit deren Hilfe Leibniz diesem Bedenken begegnet, darzulegen und an ihr zu scheiden, was geniale Eingebung, was in der Ausführung mißglückt ist. Uns geht es nur um das, was diese Lehre für die Aufhellung der sittlichen Probleme bedeutet. Gerade in dieser Beleuchtung aber tritt ihre Größe und ihr unverlierbarer Wert erst recht hervor. Und gerade dem ethisch-sozialphilosophischen Denkschema des „natürlichen Systems" gegenübergestellt, an dessen Maßstäben gemessen sie zum vollendeten Widersinn wird, läßt sie am klarsten an sich diejenigen Züge sichtbar werden, in denen die Überwindung der dort unbehoben gebliebenen Schwierigkeiten sich ankündigt. Ein dem raumgebundenen Denken Unfaßbares wird in der Monade Wirklichkeit: sie ist ewig für sich in dem undurchbrechbaren Burgfrieden der Persönlichkeit und ist doch der Welt im tiefsten verbunden und zugehörig. Und sie ist ihr wiederum nicht so zugehörig, daß sie, als ein Bruchstück aus ihr herausgeschnitten, zusammen mit anderen ebenso fragmentarischen Wesen sie summativ zusammensetzte, sondern so, daß sie, wie sie selbst ein Ganzes ist, die Welt als Ganzes in sich hegt, in sich zu einer besonderen Gestalt „konzentriert". Und an der lebendigen Bewegung dieser Welt hat sie nicht in der Form Anteil, daß sie sich von ihrem Schwung tragen ließe, sondern dergestalt, daß sie denselben tätigen Willen, der sich in der Herausgestaltung ihres inneren Kosmos bewährt, auch in der freudigen Bereitschaft bekundet, mit der sie den Lebensgang des All an ihrem Teil, an ihrer Stelle weiterführen hilft. Denn jeder Schritt, den das Ich in der Klärung seiner inneren Welt tut, ist ja zugleich ein Fortschritt in der Klärung der Welt, die es in sich spiegelt.

Es mag fraglich sein, ob die Monadenlehre dem Ganzen der Wirklichkeit, die sie klären will, Genüge tut — dem Kosmos der sittlich ringenden Menschheit kommt ihr Begriffssystem in einem bemerkenswerten Maße nahe. Denn hier sind Motive des sittlichen Lebens vereint, von denen die moralphilosophische Erörterung bis dahin immer wieder eines dem anderen opfern zu müssen geglaubt hatte. Gewahrt bleibt der Seele ihre eigene, von einem eigenen Zentrum aus gelenkte und geordnete Welt, die immer wieder sei es dem „natürlichen" Mechanismus des All, sei es der Denknotwendigkeit des mathematischen Gottes, sei es dem mittelpunktlosen Getriebe von psychologischen Elementen aller Art oder endlich den gröberen oder feineren Eingriffen der Gesellschaft und des Staates ausgeliefert worden war — gewahrt bleibt aber nicht minder die sittliche Verpflichtung, die die Seele durch dieses ihr höheres Selbst hindurch an das in ihr lebendig wirkende Ganze bindet, an das Ganze, das immer wieder dem Lustverlangen, den Zweckberechnungen, dem Ruhebedürfnis, dem konstruktiven Eifer der Einzelnen, sei es als Produkt, sei es als Instrument sich hatte unterordnen lassen. Und Leibniz hat es nicht versäumt, die Folgerungen auszusprechen, die sich aus dem Ganzen einer solchen Weltansicht für die menschliche Gemeinschaft, für den „Vernunftstaat der Geister" ergeben.

Es sei nicht verschwiegen, daß unsere Darstellung mit gewollter Einseitigkeit denjenigen Leibniz ins hellste Licht gerückt hat, dem die Entwicklung der deutschen Ethik ihre wertvollsten Impulse zu danken hatte. Zurückgestellt sind die mancherlei mathe-

Digitized by Google

matisierenden Wendungen, durch die Leibniz, jener anderen Seite seiner Begabung Folge gebend und zugleich auf logischen Zusammenschluß des Systems bedacht, nicht selten den Ertrag seines metaphysischen Weltdenkens ins Mathematisch-Rationale abgebogen hat. Unter dem Druck dieser Denkgewöhnungen ist es nicht zur Entwicklung des ethischen Gedankens gekommen, der sicherlich in der Linie jener Seelen- und Weltmetaphysik lag: ob etwa die Seele, wie sie in theoretischer Erkenntnis das Ganze der Welt zu einer einzigartigen Gestalt in sich sammelt, so auch im sittlichen Erleben nicht etwa nur ein Bruchstück der der Welt beschiedenen Wertfülle für sich gewinne, sondern das Ganze dieses sittlichen Kosmos, wenn auch desgleichen in einer individuellen Wertperspektive, in sich aufleuchten sehe. Der tief eingewurzelte Hang zu einer allgemeingültigen, einer „demonstrativen" Ethik läßt dieser Idee keinen Raum. Aber wie dem auch sei: dieser Bahnbereiter der deutschen philosophischen Epoche hat bereits mit vorausschauender Divination die Grundlinien des Baues vorgezeichnet, den die deutsche Metaphysik des Geistes im Angesicht des „natürlichen Systems" errichten sollte.

Es fällt in die Augen, was Leibniz selbst nachträglich mit Staunen wahrnahm: wie die monadologische Weltansicht in entscheidenden Grundzügen sich mit dem Bild des Universums und zumal der Menschenwelt begeguet, in dem der kosmische Enthusiasmus Shaftesburys sich ausgesprochen hatte. Mit diesem ungewollten Zusammentreffen steht es im Einklang, daß die in England durchweg abgelehnte Metaphysik Shaftesburys gerade in Deutschland dankbare Jünger, ja schwärmerische Anhänger gefunden hat — so sehr, daß es in der weiteren Entwicklung der Philosophie des Geistes und der Sittlichkeit bisweilen schwer fällt, das Fortwirken Leibnizens von den Anregungen Shaftesburys zu unterscheiden. Im übrigen läßt eine vergleichende Zusammenschau beider deutlich werden, wie sehr Shaftesbury durch das Vorwalten ästhetischer Auffassungsformen davor geschützt war, die lebendige Einheit der eigentümlichen „Gestalt" so durch rationalistische Einreden beeinträchtigen zu lassen, wie Leibniz das nicht immer vermieden hat — während umgekehrt bei Leibniz der Normgedanke gerade in seiner rational-allgemeingültigen Fassung am wirksamsten die Objektivität der sittlichen Forderung einschärft, die Shaftesbury in dem freien Spiel der formenden Kräfte untergehen läßt.

G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain 1704; Essais de Theodicée 1710; Monadologie 1714.

3. DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNG.

Leibniz' Philosophie war nicht nur in der Vereinigung methodischer Motive, sondern auch insofern ein System des harmonischen Ausgleichs, als sie die verschiedensten, oft als unversöhnlich erachteten Gehalte des Geistes in einen gedanklichen Zusammenhang aufnahm. Glaubensüberzeugungen, wissenschaftliche Erkenntnisse, Normen der Sittlichkeit, Prinzipien staatlicher Ordnung — alles fügte sich ihm zu einem jede Vernunftforderung befriedigenden Ganzen ineinander. Es war nicht zum wenigsten diese Eigenschaft, die diesen Gedankenkreis dem Geistesleben des damaligen Deutschland empfehlen mußte. Ein Volk, das in seiner politischen und sozialen Lebensordnung, in seiner kirchlichen Organisation und seinem Glaubensleben die Eigentümlichkeiten eines zurückliegenden Entwicklungsstadiums noch besonders treu bewahrte, in dessen Seele die voraussetzungslose Kühnheit einer alles bezweifelnden Kritik noch keinen Raum hatte, konnte in dieser Versöhnung von Ver-

Digitized by Google

nunft, Gläubigkeit und Bürgertugend das Wesentliche seines eigenen Lebenszustandes ausgeprägt finden. Indem nun aber die deutsche Aufklärung daran ging, den Leibnizschen Ideen diese Wendung ins Praktische und zugleich Allgemeinverständliche zu geben, konnte es nicht ausbleiben, daß von den beiden Seiten des Leibnizschen Philosophierens diejenige sehr viel stärker zur Geltung kam, die, weil klar, faßlich und leicht in ein System zu bringen, dem gemeinen Verstand am leichtesten einging. Es war der rationale, der „demonstrierbare" Leibniz, in dem die Aufklärung ihren Heros feierte. Schon hier sehen wir also den Bund der Denkprinzipien sich lösen, die Leibniz zusammengebracht zu haben glaubte. Verfolgen wir die Linie, in der die Schulphilosophie sich fortbewegte, so kann es eine Zeitlang scheinen, als ob die dem Geiste der westlichen Philosophie widerstrebenden Motive in Leibniz' System der Übermacht rationalistischer Zeitströmungen erliegen sollten.

Gerade in dem Bezirk der ethischen Probleme tritt diese Entwicklung mit besonderer Deutlichkeit hervor. Die deutsche Aufklärung teilte mit den analogen Bewegungen des übrigen Europa die Richtung des Interesses, die von den Subtilitäten der Spekulation weg und in die Fragen praktischer Lebensgestaltung hineinführte. Und je weniger dieses Bestreben in der Enge und patriarchalischen Gebundenheit des deutschen Lebens sich an den öffentlichen Dingen zu erproben den Anreiz verspürte, um so angelegentlicher nahm es sich der Fragen der persönlichen Lebensgestaltung an. Damit trat von selbst die Ethik in den Brennpunkt des philosophischen Interesses — eine Ethik, die geflissentlich den Zusammenhang mit den Grundlehren des Christentums wahrte und dieses dabei, echt aufklärerisch, in eine allgemeine Moralität des „humanen" Wohlwollens auflöste. Damals geschah es denn auch, daß die moralphilosophische Literatur der Engländer, die ja in solchen Vermittlungen große Fertigkeit bewiesen hatte, in Deutschland unmittelbaren Eingang fand — nicht ohne dem moralphilosophischen Rationalismus einen Einschlag von psychologischen Erwägungen zu geben.

Den Grundriß für diese wohlmeinende, an Worten und Gefühlen, aber nicht an Gedanken reiche Betriebsamkeit gab, wie in allen Teilgebieten der philosophischen Arbeit, das System von Christian Wolff. Schon bei diesem Schulhaupt der deutschen Aufklärung sehen wir die Ausscheidung der dem Rationalismus widerstrebenden Elemente des Leibnizschen Denkens vollendet. Indem die „Fensterlosigkeit" der Monaden aufgegeben wird, ist der Ethik des sich selbst findenden Ich das Herzstück ausgebrochen. Zwar das ethische Prinzip der „Vervollkommnung" als solches ist festgehalten, aber die weitläufige Pedanterie, mit der dem Vollkommenheitsstreben Weg und Ziel durch einen „demonstrativ" entwickelten Kanon allgemeingültiger Normen vorgeschrieben wird, läßt jeden Gedanken an das Ideal der von innen heraus sich gestaltenden Persönlichkeit schwinden. Hier ist wirklich jene Reglementierung der Sittlichkeit erreicht, deren Kern M. Mendelssohn ausspricht in der Behauptung, jede ethische Entschließung beruhe auf einem Syllogismus, der eine bestimmte Lage als „Fall" einer mit geometrischer Strenge beweisbaren allgemeinen Regel des Handelns subsumiere.

Digitized by Google

Wenn die Ethik der deutschen Aufklärung das Erbe des Leibnizschen Geistes in wertvollen Teilen hat beiseite liegen lassen, so bleibt ihr das Verdienst, eine sehr folgenreiche Erweiterung des Leibnizschen Entwicklungsgedankens von einer Seite her eingeleitet zu haben. Der Entwicklungsgang fortschreitender Selbstklärung mußte nach den Prinzipien des Leibnizschen Systems im Lebenskreis der einzelnen Monade anheben und sich vollenden; eine übergreifende Kontinuität von Gesamtentwicklungen, die sich nach Phasen und Stufen auf die einzelnen Monaden aufgeteilt hätten, ließ die jede Überleitung ausschließende „Fensterlosigkeit" der Monaden nicht zu. Ging man nun in der Folge von diesem an sich so tiefsinnigen Gedanken ab, so entfiel damit zugleich auch das Hindernis, das der bezeichneten Erweiterung des Vervollkommnungsgedankens im Wege stand. Welche Richtung hier der Sache nach eingeschlagen werden mußte, ist unschwer zu erkennen. Hat im Sinne von Leibniz jede Monade, so wahr ihr Werdegang ein einmaliger und einzigartiger ist, ihre besondere „Geschichte", so führt der Gedanke an einen zielgerichteten Werdeprozeß, der über die Lebenskreise der Einzelmonaden hinweggreift, von selbst in die Welt der säkularen Entwicklungen hinein, von denen die im prägnanten Sinne so genannte „Geschichte" uns meldet. Schon wiederholt sahen wir die ethische Reflexion den Anschluß an die Welt der geschichtlichen Erscheinungen suchen: der Entwicklungsgedanke in der von Leibniz begründeten Form bot eine besonders verlockende Möglichkeit, die Brücke zu schlagen.

Es ist Lessing als Geschichtsphilosoph gewesen, der diesen Gedanken so tief gefaßt hat, wie es ohne ein Durchbrechen der rationalistischen Grundmeinung möglich war. Daß er in Gestalt einer religiösen Deutung, als Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott, auftritt, nimmt ihm nichts an Bedeutung für die Ethik. Denn auch bei Lessing ist die Religion dem Ideenkreis einer humanen Sittlichkeit so weit angenähert, daß jede Offenbarung des Göttlichen sich nicht zum wenigsten durch ihren sittlichen Wertgehalt als solche ausweist. Wenn also Lessing die Reihe der Offenbarungen, in denen Gott dem menschlichen Geschlechte nahegetreten ist, auslegt als eine Stufenfolge von dem jeweiligen Reifezustand sich anpassenden symbolischen Fassungen der letzten Wahrheit — eine Stufenfolge, in der die jeweils folgende Verkündigung das in der vorausgegangenen halb Verhüllte klar und vollkommen ausspricht — so ist damit ein ethischer Aufstieg der Menschheit ganz unmittelbar mitgesetzt, mithin die Ethik in die Geschichte hineingezogen und die Geschichte von der Ethik aus interpretiert.

Trotzdem wird man nicht sagen dürfen, daß damit der volle Durchbruch in die Lebendigkeit der Geschichte erreicht sei. Obwohl die Linienführung dieser Geschichtsdeutung sich von derjenigen Rousseaus beträchtlich unterscheidet — dort die Vollkommenheit als Ausgangspunkt wie als Endziel, der Tiefstand in der Mitte des Prozesses, hier die Vollkommenheit als Abschluß einer von unten stetig aufwärts führenden Entwicklung — die eine Vorstellung bildet doch bei ihr nicht weniger als bei jener den Hintergrund, daß die immer klarer hervortretende Wahrheit als eine allgemeingültige von Anbeginn an unabänderlich feststehe, daß also der Wert jeder Stufe nicht an ihrem Eigengehalt als solchem, sondern an ihrem Abstand von diesem Zeitlos-Absoluten zu messen sei. Auch hier hat also die ethische Substanz selbst an der historischen Bewegung nicht teil. Und weiterhin läßt sich das Bedenken nicht unterdrücken, ob denn eine der Selbstentfaltung der Monade vergleichbare, eine echte Entwicklung eines lebendigen Ganzen dann anzuerkennen sei, wenn diese Entwicklung sich darstellt als das Wunder-

Digitized by Google

werk eines göttlichen Erziehers, der jeden ihrer Schritte nach Maßgabe eines ihren lebendigen Trägern verborgenen Planes durch sein immer erneutes Eingreifen herbeiführt, wenn mithin das die Entwicklungseinheit stiftende Prinzip aus dem Prozeß selbst herausverlegt ist. Indessen gerade wenn wir die Gesamtbetrachtung in das Licht dieser kritischen Frage rücken, treten an ihr Gedankenansätze hervor, die nicht nur mit diesen Bedenken aufräumen, sondern bereits den Durchblick auf eine ganz andersartige Ideenwelt freigeben. Derselbe Lessing nämlich, der durchweg die sinnvolle Einheit der Gesamtentwicklung nicht aus der Zielstrebigkeit ihrer Eigenkräfte, sondern aus dem Walten einer übergeordneten Instanz herzuleiten scheint, läßt wiederholt seine Gedanken dergestalt ins Pantheistische hinüberspielen — nicht umsonst hat ihn Spinozas Geist berührt — daß die göttliche Macht gleichsam eins wird mit dem Schwunge der Bewegung, die sie soeben noch von oben her zu lenken schien. Aus einem von Gott gewirkten wird die Geschichte der Menschheit zu einem gotterfüllten Werden, das den sittlichen Aufstieg des Einzelnen und die sittliche Entfaltung des Ganzen unlöslich ineinander schlingt. So wird die Menschheit, betrachtet sub specie des religiös-sittlichen Gedankens, zu einer lebendigen Gesamtwesenheit; die Geschichte erhält an ihr ihr eigentliches Subjekt. Mag man auch hier einen Rest aufklärerischer Befangenheit darin finden, daß in Korrelation mit der einen allgültigen Wahrheit auch nur ein einziges alles Einzelleben in sich aufnehmendes Gesamtsubjekt angesetzt wird — schon daß hier eine geisterfüllte Einheit des Lebens geahnt wird, deren Gehalt sich nicht aus den Beiträgen von Einzelwesen aufsummiert, bedeutet das Aufdämmern von Erkenntnissen, die, zu voller Entwicklung gebracht, der Lebensansicht der Aufklärung ihre Grundlagen entziehen mußten.

Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit 1720. M. Mendelssohn, Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften 1764. G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts 1780.

4. STURM UND DRANG.

Ginge es uns nur um diejenigen Fortbildungen Leibnizscher Gedanken, die die Formen der Schule, die Strenge begrifflicher Darlegung wenigstens einigermaßen festgehalten haben, so wäre die hier markierte Linie der Entwicklung die einzige, der wir nachzugehen hätten. Denn wenn der Teil seiner geistigen Hinterlassenschaft, der ihr entglitt, darum keineswegs auch nur für einige Zeit begraben blieb, so war es doch ganz und gar nicht die Kontinuität einer philosophischen Überlieferung, die ihn vor der Vergessenheit bewahrte. Vielmehr stand es so, daß eine Bewegung des Geistes, deren Ursprung außerhalb des Bereiches spekulativer Interessen lag, daß eine Erhebung des „Lebens“, wie man heute sagen würde, ihren Sinn und ihr Recht gerade in demjenigen Leibniz ausgesprochen und erhärtet zu finden glaubte, der dem Blick der deutschen Aufklärung entschwunden war. Wenn hier freiere Äußerungen des auf sich selbst reflektierenden Lebens Einfluß gewinnen auf den Fortgang der philosophischen Bewegung, so bahnt sich damit eine Verbindung an, deren Bedeutung sich gerade auf deutschem Boden fortgesetzt steigern sollte: die Wechselwirkung zwischen der schönen Literatur und der philosophischen Reflexion. Und es bedarf keiner Begründung, daß nächst der Ästhetik gerade die Ethik, verstanden als die den

Digitized by Google

Problemen der Lebensgestaltung zugeordnete Disziplin, den Boden bildete, auf dem diese Durchdringung am innigsten sein mußte.

Die Lebensbewegung nun, die, zunächst in literarischen Formen, Problemen und Fehden ihren inneren Drang klärend, in der Monadenlehre sich bestätigt fand, ist ein Glied in der Reihe jener Reaktionen, die jede auf die Spitze getriebene Kultur des reinen Intellekts notwendig heraufbeschwört. Sie gehört hinein in den Aufstand des Gefühls, der Leidenschaft, der noch nicht angekränkelten Instinkte, als dessen Bannerträger man auf allen Seiten Rousseau verherrlichte. Nur daß diese Auflehnung in der deutschen Geisteswelt, wo ein religiöses Ringen von ungewöhnlicher Inbrunst und Nachhaltigkeit das Gemüt in Erregung gehalten hatte, mit einer elementaren Wucht, einer formsprengenden Unbändigkeit hervorbrach, neben der Rousseaus glutvolle Manifeste rhetorisch, seine Gefühlswallungen harmlos wirken. „Sturm und Drang" bemächtigte sich, allenthalben das vernünftige Regelwerk der Aufklärung wegfegend, der Probleme der Literatur, der Probleme des Lebens und damit auch der Weltanschauung. Diejenigen seiner Jünger aber, denen es nicht genügte, sich literarisch auszutoben, die ihr Sein und Wirken vor sich selbst zu rechtfertigen das Bedürfnis empfanden — sie hörten nun aus der Philosophie Leibnizens die Töne heraus, die ihrem innersten Trachten Antwort gaben: von Notwendigkeit und schöpferischer Kraft des Unbewußten, des Triebhaften im Haushalt der Menschennatur, von lebendigem Wachsen des Menschen im Ganzen und aus dem Ganzen heraus — und vor allem von der Einzigkeit, der „Originalität" der Monade sowie von ihrem Beruf, dieser Originalität inne zu werden und sie, losgerissen vom Gängelbande der Normalvorschriften, nicht nur im genialischen Werk, sondern auch im Ganzen der persönlichen Lebensgestaltung zu beurkunden. In die begrifflichen Gefäße der Monadenlehre ergoß sich schäumend ein Erleben, das von Leibniz' Rationalismus ebenso wenig übrig ließ, wie die Aufklärung von seinem Irrationalismus.

Von den Köpfen, die diese Bewegung in sich vereint, sei hier nur einer genannt, der, wie er diese ihrer selbst nicht mächtige Leidenschaft in literarischen Entladungen von vulkanischer Fessellosigkeit sich ausrasen läßt, zugleich mit den Gegenständen seiner Ausbrüche dem uns beschäftigenden Problemkreis besonders nahe kommt: J. G. Hamann. Bei keinem tritt so deutlich wie bei ihm der Gefühlsgrund dieser Strömung zutage: nicht ein theoretisches Raisonnement, sondern religiöse Erschütterungen von krisenhaftem Charakter machen ihn zum erbitterten Gegner der Aufklärung. Sie wird ihm zum wahren Antichrist, weil sie gerade diejenige Erlebnissphäre, die ihm seine letzten Gewißheiten geschenkt hat, die ihm deshalb als eine Wirklichkeit höheren Ranges jenseits alles sonst Erfahrbaren steht, durch ein temperierendes Glättungsverfahren in das wohlgeordnete System der Vernunft einarbeitet, d. h.

Digitized by Google

im Innersten verfälscht. Alle die Ausgleiche und Einebnungen, in denen das philosophische Denken nun schon so lange seine Aufgabe und seinen Stolz gesehen hatte, werden hier namens der Autonomie des religiösen Gewissens als sündiges Vergreifen am Heiligsten gebrandmarkt. Alle Klüfte im Leben der Seele werden wieder aufgerissen; tiefer und schmerzlicher noch als einem Rousseau ist diesem Manne die Antinomik des menschlichen Daseins, die Zwiespältigkeit seiner Wertmöglichkeiten aufgegangen. Daß die damit ins Bewußtsein zurückgerufene Problemwelt gerade der in tieferem Sinne verstandenen Sittlichkeit ihre schwersten Fragen aufgibt, wurde bereits ausgeführt; Hamann selbst ist an diesen Folgerungen nicht vorübergegangen. Seine Erbitterung gilt nicht zum wenigsten der pharisäischen Geschäftigkeit, die aus den Grundsätzen der autonomen Menschenvernunft einen Kanon der Sittlichkeit herauszudemonstrieren sich vermißt. Eine „freche Heuchelei" heißen ihm die „wässerichten Begriffe" der modernen Moral — die übrigens auch deshalb sein ganzer Abscheu trifft, weil sie die vollsaftige Fülle der menschlichen Natur zu kraftloser Intellektualität verdünnen.

Man sieht, wie dieser Ansturm das ganze Versöhnungswerk, das die Aufklärung geleistet zu haben meinte, wieder in Frage stellt. Aber Hamann gehört nicht nur als ein Aufrührer in diesen Zusammenhang. Die leidenschaftliche Erregtheit seiner religiösen Phantasie sucht sich ihre Gegenstände in eben der Sphäre, der wir von der anderen Seite her die Aufklärung sich nähern sahen: in der Geschichte. Auch sein Gott offenbart sich wie in aller Wirklichkeit so auch ganz besonders in der großen Schicksalseinheit des Menschengeschlechts. Aber wie sein Gott ein anderer ist als der von Lessing verehrte, so steht auch seine Vision von der geschichtlichen „Anthropomorphose Gottes" weit ab von der Verständigkeit, mit der dort das Ganze der Dinge zurechtgelegt war. Der prophetische Deuter der Geschichte — und nur ein solcher vermag die Geheimschrift Gottes im Menschenschicksal zu enträtseln — sieht vor allem den unerschöpflichen Reichtum des eigenartig Gestalteten, er sieht das „Sondertümliche", in dessen Fülle sich das Göttliche ausgießt. In dunklen Ahnungen und kaum geklärten Eingebungen kündigt sich hier an, was sich in der Folge zu einer neuen Weltansicht herausarbeiten sollte.

J. G. Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten 1759, Ästhetica in nuce 1772. H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Bd. III. E. Troeltsch, Der deutsche Idealismus. Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 532. Derselbe, Deutscher Geist und Westeuropa. Tübingen 1925. E. Cassirer, Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte.[3] Berlin 1925. Derselbe, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902. H. Schmalenbach, Leibniz. München 1921. D. Mahnke, Leibniz und Goethe. Erfurt 1924. R. Unger, Hamann und die Aufklärung.[2] Halle 1925.

Digitized by Google

VI. KANT UND HERDER.

Der Gegensatz der beiden Richtungen, die das Leibnizsche Erbe gleichsam unter sich aufteilten, steigt an der Stelle, die unsere Betrachtung erreicht hat, zu einem Paar geistiger Gestalten empor, die auch und gerade in ihrer Deutung des sittlichen Lebens zwei dauernde Grundrichtungen deutscher Weltbetrachtung nicht etwa äußerlich nebeneinandergestellt sondern in dialektischem Widerstreit zu monumentaler Darstellung gebracht hat: Kant und Herder. Es ist nicht üblich, sie so in einem Zuge zu nennen, sie als zwei Brennpunkte einer und derselben Formeinheit des geistigen Lebens zuzuordnen. Kant hat trotz mancher Schwankungen bis heute Würde und Geltung einer geistigen Großmacht behauptet, Herder für das landläufige Urteil der Heutigen nicht weniger als in den Augen der Zeitgenossen durchaus im Schatten seines großen Lehrers und scharfsichtigen Kritikers gestanden. Diese Schätzung ist im Recht, soweit sie die systembildende Kraft, die logische Klarheit des Fragens, die methodische Sicherheit der Problementfaltung zugrunde legt; sie erweist sich als ein Unrecht an dem Zurückgestellten, wenn man sich durch die widerspruchsvolle Unzulänglichkeit, Sprunghaftigkeit und Willkür der Darlegung zu den letzten Motiven des Denkens, zu dem trotz allem dahinterstehenden Gefüge von Grundbegriffen durcharbeitet. Denn alsdann graben wir Einsichten auf, deren Tragweite vielleicht erst in unseren Tagen voll ermessen werden kann. Gerade eine Darstellung der ethischen Problementwicklung hat allen Grund, Person und Werk von Herder aus dem Dunkel hervorzuholen.

Näher bestimmt sich das Verhältnis beider so, daß Kant, gewisse Vorzüge der durch Christian Wolff verkörperten Linie der Entwicklung festhaltend, wesentliche Gebrechen und Einseitigkeiten endgültig überwindend, gleichwohl in bestimmten für sie maßgebenden Voraussetzungen allzusehr befangen bleibt, als daß er bis zur gerechten Würdigung und Aufnahme der auf der Gegenseite vorangestellten Prinzipien durchstoßen könnte — daß Herder, der in genial vorwegnehmender Divination, in einem mit Instinktsicherheit leitenden Gefühl für Wesentliches die Linien eines an Gestalten reichen Weltbildes hervortreten sieht, so blind bleibt für den Wert der durch Kant eroberten Position, daß er sich selbst von den wertvollsten Mitteln der Rechenschaftsablage und Begründung absperrt. Ein Verhältnis voll innerer Tragik, aber jener Tragik, ohne die der Geist nicht seine Tiefen erschließen kann. Der ideelle Vereinigungspunkt, zu dem weder der eine noch der andere vorgedrungen ist, kann etwa bezeichnet werden durch den Begriff des spontanen Ich. Damit ist zugleich angedeutet, daß gerade auf dem Boden der Ethik die Linien, denkt man sie gehörig verlängert, sich schneiden müssen.

Unsere Betrachtung stellt den Jüngeren voran, weil gerade bei dieser Anordnung wie die kaum je bestrittene Größe so die nicht selten übersehene Grenze des kantischen Denkens am klarsten hervortritt.

Digitized by Google

1. HERDER.

Es gibt Denker, deren Gesamtwerk, so wie es als Frucht eines uns verborgenen Wachstumsprozesses vor uns steht, erst einer tiefer bohrenden Forschung etwas davon verrät, ob in jenem die Interessen des reinen Erkennens oder praktische Motive die Führung hatten. Was wir an Zeugnissen Herderschen Geistes besitzen, ist nicht von solcher Art. Ungedämpft erklingt in seinen Sätzen der leidenschaftliche Ton eines auf Wirkung drängenden Willens. Das letzte Ziel dieses Drängens faßt sich im Begriff „Bildung" zusammen, das Wort genommen in jenem noch nicht durch tausendfältigen Mißbrauch verkürzten Vollgehalt, in dem es die Formwerdung eines lebendigen Ganzen bedeutet. Zeigt diese Idee sich auf der einen Seite mit jener Ethik eng verbunden, der die höchste Sittlichkeit nur in einer Gesamtverfassung des Menschen verwirklicht werden kann, so weist sie andererseits auf eine im tieferen Sinne verstandene Pädagogik hin, sei es auch nur die Pädagogik der Selbstbildung.

Es zeugt von der gleichsam selbsttätigen Zeugungskraft wahrhaft gehaltvoller Begriffe, wenn wir den Leibnizschen Entwicklungsgedanken bei Herder nicht weniger als bei dem von ihm so grundverschiedenen Lessing sich in die Sphäre des Pädagogischen hinein strecken sehen. Seine eigentliche Fülle aber und seine charakteristische Tönung erhält dieser Begriff bei Herder erst durch das Zusammenströmen verschiedener Werttendenzen, die wir nicht zum ersten Male sich durchwirken sehen: der religiösen und der ästhetischen. Schon Hamann hatte in seinem inbrünstigen Verlangen, dem Geheimnis Gottes in der Chiffreschrift seiner Schöpfung auf die Spur zu kommen, auch und besonders die Sprache der ästhetischen Form, die er mit reizbarster Empfänglichkeit aufnahm, von diesem Zentrum her auszulegen unternommen. Mit seinem Einfluß begegnet sich bei Herder derjenige eines anderen, der gleichfalls durch den Reiz der Gestalt sich zu den göttlichen Kräften der Gestaltung hatte zurückführen lassen: Shaftesburys. Es waren Ideenverknüpfungen, in denen Herder, feinfühlig wie wenige für die Unwägbarkeiten der ästhetischen Wirkung und zugleich das Herz unruhig in religiöser Sehnsucht, das Geheimnis seines eigenen Wesens ausgesprochen fand. Naturgemäß schlägt deshalb auch bei ihm die von solchen Wertbedürfnissen gelenkte Reflexion eine Richtung ein, die in jene Zone der ethisch-pädagogischen Probleme hineinführte. Auch ihn drängt es immer wieder vom Gebilde zu den bildenden Kräften, von dem zur Form gewonnenen Werk zu der Bewegtheit der Seele, deren lebendige Form sich in ihm spiegelt. Wertvoll ist ihm die Formeinheit des Geschaffenen vor allem deshalb, weil sie von eben der Totalität des schaffenden Geistes Zeugnis ablegt, auf die auch der eigene Gestaltungswille sich richtet.

Wessen Herz von solchen Wertideen voll war, der mußte in allem, was der aufklärerische Geist dachte, behauptete und erstrebte, den Tod jedes gehaltvollen und zeugungskräftigen Lebens erblicken. So gilt der Kampf insbesondere des Jünglings und des Mannes Herder — hinter dessen wertvollsten Intentionen der spätere an vielen Stellen weit zurückbleibt — vor allen Dingen dem die Seele intellektualistisch ausdörrenden, das Leben mechanistisch einzwängenden Geist der wohlberechneten Vernünftigkeit. Und nicht zum wenigsten fühlt dieser

Digitized by Google

Lebenswille sich abgestoßen von der Moral, in der diese ihre Lebensmission zusammenfaßt. Die Blutleere dieses „idealistischen Schattenbildes von Tugend" ist ihm das Widerspiel des vollen Menschentums, das er ersehnt und dem er sein Recht erkämpfen will.

Hören wir in solchen Aussprüchen bereits bekannte Motive weiterklingen, so tritt das Eigene und Eigentümliche der Herderschen Lebensbetrachtung in der Durchführung dieses „Bildungs"gedankens zutage. Jener Wille zur Wirkung richtet sich mit gleicher Stärke nach innen wie nach außen, auf die ihre Form ersehnende eigene Person wie auf die engeren, weiteren und weitesten Kreise der Menschenwelt. Aber dieses Überschreiten des eigenen Lebensbereiches will nicht so verstanden sein, als ob es lediglich in den anderen als einzelnen, in jedem für sich, den Willen zu ihrer besonderen Form entzünden wollte. Gewiß geht es auch darum, daß jedes einzelne Lebendige den Mut hat, zu sich selbst Ja zu sagen. Aber trotzdem ist es nicht etwa eine Vielheit monadisch abgeschlossener Einzelformen, als welche Herder die Menschenwelt sieht und sucht. Seine Sehnsucht nach menschlicher Bildung umfängt auch und gerade solche Einheiten gewordenen oder werdenden Lebens, die über die Bezirke einzelpersönlichen Daseins weit hinausgreifen: ja, die Formung des Einzelnen gilt ihm als möglich und verbürgt nur vermöge seines lebendigen Teilhabens an den formenden Energien des umfänglicheren Ganzen. Insofern sind der auf das eigene Ich und der auf das menschliche Ganze sich richtende Wille zur „Bildung" zwei eng zusammengehörige Äußerungen einer und derselben Grundintention.

Auch in der hier in Frage stehenden Konzeption macht sich das Ineinanderwirken religiöser und ästhetischer Motive geltend. Keine religiöse Schauung einer um ihre Gestaltung ringenden Welt wird bei einem Nebeneinander gesonderter Formprinzipien und Formungsprozesse als bei dem Letzten stehen bleiben können; sie drängt darüber hinaus zu der göttlichen Einheit, die sich in der Fülle der Gestalten kundtut; und sie findet sie sei es in einer prästabilierten Harmonie, sei es in einem übergreifenden Erziehungsplan, sei es in einem alles Besondere in sich aufnehmenden Alleben. So wenig wie Lessing hat Herder eine völlig eindeutige Entscheidung getroffen zugunsten entweder eines als Lenker oberhalb des Prozesses verharrenden oder eines in ihn sich gleichsam ausgießenden Gottes. Dem zweiten Gliede dieser Disjunktion jedenfalls kommt er überall da sehr nahe, wo erlebte ästhetische Wertgewißheiten ihr Wort mitsprechen. Auf Formenenergien, die den Bezirk monadischen Wirkens hinter sich lassen, ist Herder besonders früh und nachdrücklich hingeführt worden durch seine Empfänglichkeit für solche Gebilde, die, das Walten der sie erzeugenden Formkräfte in jedem Zuge bezeugend, gleichwohl der immer wieder unternommenen Versuche spotten, diese Kräfte im Bereiche der Entwicklungen und Betätigungen von Einzelnen ausfindig zu machen. Die Sprache, der Mythos, die Volkspoesie — es liegt außerhalb unseres Zusammenhanges, zu zeigen, wie unausweichlich Herder durch liebevolle Versenkung gerade in diese Werkgestaltungen des Geistes sich zur Annahme von schöpferischen Potenzen hingedrängt fand, die aus umfassenden überpersönlichen Einheiten des Lebens hervorbrechen. Und wie hätte er das hier sich offenbarende Weben allumfassender Lebensenergien nicht zugleich als sichtbarliche Äußerung des Göttlichen verstehen sollen, das in seinen religiösen Ahnungen zu ihm sprach!

Digitized by Google

So mündet eine von Lessings Denkart weit abliegende Weise des Verstehens und Wertens doch schließlich in eine religiöse Deutung der menschlichen Geistestaten, die das Göttliche von seinem überweltlichen Throne herniedersteigen und sich mit dem schöpferischen Leben selbst einen läßt. Freilich nimmt auch dieses Gleiche nun doch auf beiden Seiten sehr verschiedene Züge an. Vor allem daß Herder, dessen Grunderlebnis das staunende Erschauen einer Schöpfungsfülle ist, die in eine Mannigfaltigkeit von eigentümlichen Werken sich besondert, unmöglich diesen Formenreichtum in die Eintönigkeit einer einzigen Menschheit und ihrer reinen Vernunft aufzulösen sich verstehen kann. Sondern unbeschadet einer alles in sich zusammenschließenden Werdeeinheit, der als Subjekt die Menschheit zugeordnet ist, sieht er im Einklange mit der Gliederung und Besonderung des vom Geist Geschaffenen auch das Spiel der schaffenden Kräfte sich auf ein Stufenreich bewegter Gestalten verteilen, von denen eine jede, obwohl ihrerseits eine Vielheit lebendiger Monaden in sich hegend, nicht weniger als eine jede von diesen ihr eigenes Lebensprinzip, ihr Formgesetz und ihren besonderen Quell von schaffenden Energien in sich trägt. Gab es für Leibniz wie seine unmittelbaren Nachfolger nur das eine starre Gegenüber von Einzelich und All, Seele und Gott, so sehen wir hier zwischen beiden Polen eine lebendige Bewegung emporfluten, die den sie trennenden Abstand mit dem vielbewegten Ineinanderspielen engerer, weiterer und weitester Lebenskreise in stetigen Übergängen ausfüllt. Das göttliche Leben der im Geist geeinten Menschheit geht, ohne zu zerfallen, in das Sonderwesen und Sonderwirken der Völker, der Kulturkreise, der Epochen auseinander. Damit ist das Prinzip der Monadologie auf die kollektiven Wesenheiten ausgedehnt, die die Menschheit in sich vereint. Und weiterhin ist damit das Prinzip der Monadologie so modifiziert, daß es gewisser von Leibniz nicht bis auf den letzten Rest getilgter Widersprüche ledig wird und so seinen Wertgehalt erst recht zu entfalten vermag. Die Bedenken, deren Grund der Widerstreit der von Leibniz gewählten Bilder von der „fensterlosen" und der „spiegelnden" Monade veranschaulicht, werden hinfällig, sobald die Monade den Schwung einer übergreifenden Lebensbewegung nicht äußerlich wie Druck und Stoß erfährt und weitergibt, sondern in die Dynamik des aus dem eigenen Zentrum quellenden Lebens aufnimmt. Denn ganz und gar nicht war dies die Meinung Herders, daß die Monade, ihr „Fenster" zum Ganzen öffnend, sich ihres eigenen Lebensprinzips zu dessen Gunsten zu begeben habe. Alle die letztlich aus räumlichen Vorstellungen entspringenden Disjunktionen des Drinnen und Draußen, des Eingeborenen und Erworbenen, des Persönlichen und des Überpersönlichen verlieren, in das Licht dieser Gesamtauffassung gerückt, den Schein der Verbindlichkeit. So sehen wir aus der gährenden Gefühlswelt einer ungewöhnlich empfänglichen Natur, aus dem Widerspruch gegen eine ihren innersten Gewißheiten zuwiderlaufende Lebensbetrachtung, eine ihre tiefsten Bedürfnisse erstickende Lebensregelung, sich eine Theorie beseelten Lebens herauskläreu, die, das von Leibniz Begonnene fortführend, das „natürliche System" recht eigentlich aus den Angeln hebt.

Über Shaftesbury aber, dessen Weltansicht wir hier zunächst erneut zu sehen glauben, geht diese Deutung weit hinaus durch die Klarheit, mit der sie die schöpferische Unruhe der sich durchwirkenden Lebenskreise in dem Reich der Geschichte sich zu sinnfälligster Gestaltung bringen und zugleich zur Vollendung emporheben sieht. Was Hamann in dunkler Prophetenrede gestammelt, tritt hier in das Licht des Gedankens ein: Geschichte ist die eigentliche „Theophanie Gottes". Die umwälzende Bedeutung aber dieses Gedankens erhebt sich gerade dann über jeden Zweifel, wenn wir uns fragen, wo und wie die Interessen der ethischen Reflexion von dieser Wendung berührt werden. Denn dann zeigt sich nichts Geringeres als dies: dem Grundproblem der Ge-

Digitized by Google

schichte und dem Grundproblem der Ethik kann nur von einem und demselben Punkte aus Genüge geschehen. Jede Geschichtsdeutung bleibt hinter dem Geforderten zurück, die nicht die Phänomene der Sittlichkeit sich ganz und gar einverleibt — jede Ethik bleibt unvollkommen, die die Geschichte fernhält oder an die Peripherie verweist. Die beiderseitigen Interessen — die beileibe nicht etwa sich decken! — schneiden sich an einem Punkte: es ist derjenige, den als erster Herder sich zum Standort der Betrachtung erwählt hat. Immer von neuem fanden wir die ethische Reflexion zur Sphäre des Historischen hingezogen — aber immer wieder wurde der Historie das Eindringen in die Substanz des Sittlichen verwehrt, ob diese nun als sich gleichbleibender Kern im Wechsel der Kostüme, als feststehendes Endziel des zeitlichen Aufstieges, als einst schon besessenes und erst wieder zu gewinnendes Gut ihre Unantastbarkeit wahrte. Aber diese Abtrennung bedeutet einen Raub an der Geschichte sowohl wie an der Sittlichkeit. Geschichte, die Welt des handelnden Menschen, bleibt ein Schattenspiel, solange dem Wertgehalt, der dies Handeln adelt, durch alle ringende Mühsal irdischer Geschlechter nicht das Geringste zugelegt werden kann, solange das Meer der menschlichen Schicksale an dem fühllosen Gestein unwandelbarer Vernunftgebote sich wieder und wieder bricht. Sittlichkeit, in dem innersten Heiligtum der Seele beheimatet, erstarrt zur kalt-unnahbaren Gottheit, wenn, was auch immer das Leben den Menschen an Beseligung und Verzweiflung, Fall und Aufstieg bringen mag, seinen erlebten, blutwarmen Vollgehalt der ewig gleichen als Opfer dahingeben soll. So ist es ein und dieselbe Wandlung des Gesamtaspektes, die der Ethik wie der Historie aus immer wieder sich erneuernden Nöten heraushilft.

Es ist nichts weniger als Zufall, daß gerade in der Wertsphäre der Ethik der Durchbruch am spätesten und schwierigsten erfolgt ist. Diejenige Wertregion z. B., der Herder wie die bewundertsten seiner Vorgänger seine wertvollsten Inspirationen verdankte, die ästhetische — wie viel leichter setzt sie sich vermöge der Struktur ihrer Gebilde, deren Wert offensichtlich an der Einmaligkeit, der gestaltlichen Besonderheit ihrer Erscheinung hängt, mit einer Betrachtung ins Einvernehmen, die gleichfalls in der Bewegtheit des Menschenlebens das zu eigentümlicher „Gestalt" Gediehene aufsucht. Die ethische Reflexion hingegen, immer wieder zurückkehrend zu dem Erlebnis einer dem Ich gegenüberstehenden Forderung, einer zwischen Ich und Idee obwaltenden Spannung, fühlt fort und fort die Nötigung, dies in seiner überlegenen Majestät Erfahrene nun auch in einer Sphäre des Ewig-Gültigen einheimisch, aus ihr seine Vollmacht herleitend zu glauben. So begegnet hier das Vordringen des geschichtlichen Gedankens dem härtesten Widerstand; eben deshalb muß er an dieser Stelle durchgestoßen haben, um sich nach Gebühr ausbreiten zu können.

Das Bild, das die Welt des Sittlichen nach diesem Durchbruch bietet, hat Herder zwar nicht in der Strenge begrifflicher Darlegung entwickelt; aber das Aufleuchten seiner bildkräftig wirkenden Intuitionen genügt, um uns den ganzen Abstand von der blutleeren Ethik des „natürlichen Systems" ermessen zu lassen. Wie eine zum vollen Bewußtsein erstarkte Historie es ablehnt, irgendeine Erscheinung der menschlichen Welt an-

Digitized by Google

ders als aus sich selbst heraus zu verstehen, anders als aus dem in ihr selbst eingelagerten Wertgehalt heraus zu würdigen; wie nichts ihr bloß als Vorstufe zu weiter hinausgerückten Zielen, Mittel für außerhalb seiner liegende Zwecke wichtig ist, so bricht Herder auch mit jener pseudo-historischen Behandlung sittlicher Phänomene, die im konkret Gestalteten nichts weiter finden will als die Einkleidung des abstrakt-identischen Gebots, als die unvollkommene Vorstufe des demnächst in vernünftiger Klarheit sich Enthüllenden. Sondern, so wie ein jedes in der Welt des Menschlichen dasteht, in der Vollkraft seiner blutdurchströmten Existenz, so stellt es in sich auch sittlich ein Wertgebilde dar, das, so wie es ist, weder jemals wiederkehren noch durch eine „vernünftigere" Fassung des gleichen Gehaltes überholt werden wird. Mit einer damals unerhörten Weitherzigkeit des Verstehens erfaßt Herder Wohlgefühl und Wert einer unreflektierten, aus dem Leben der Gemeinschaft erwachsenen Sittlichkeit, rühmt er die Gesundheit des noch nicht von Zweifeln angefressenen, in der Überlieferung sicher ruhenden Lebenszustandes. Und doch hat dieser Lobpreis der naiven Lebenssicherheit nichts gemein mit jener sentimentalen Verklärung des natürlichen Mustermenschen, in der wir Rousseau schwelgen sahen. Denn so klar wie nur irgendeiner sieht Herder auch die Kehrseite dieser Primitivität: den Wildwuchs der Leidenschaften, die Enge der Vorurteile, die Dumpfheit der Lebenstriebe. Nur daß er im Unterschied von denen, die es der Entwicklung zutrauten, daß sie, diese Mängel Stück für Stück beseitigend, gleichwohl das an jenem Zustand positiv zu Bewertende festhalten, ja weiterhin vervollkommnen könne, Vorzug und Gebrechen überall untrennbar verwachsen sieht — so verwachsen, daß die Menschheit mit jedem Irrtum zugleich einen Wert von sich abtut. Jede Kraft hat die ihr zugehörige Begrenzung bei sich; man muß die Gestalt des Lebens, in der sie sich gesellen, als Ganzes bejahen oder verwerfen, ablassend von dem Wahne, man könne das eine ohne das andere haben. Man sieht: das ist der radikale Bruch mit jenem Entwicklungsschema des „Fortschrittes", nach welchem der Prozeß, das Mangelhafte fort und fort ausscheidend, einen Wertbesitz sich aufsammeln und reinigen läßt. Mit Leidenschaft protestiert Herder gegen eine Vorstellung, nach welcher die endlose Reihe der Generationen sich abmüht an der Herstellung eines Lebenszustandes, dessen Genuß dann schließlich arbeitslos den Letzten zufallen wird. Und sein ganzer Spott trifft den anmaßenden Dünkel jener „Fortgeschrittenen", die, sich als jedes Vorurteils ledige Richter auf dem höchsten Punkte der Entwicklung wähnend, die sittlichen Werte der Menschheitsgeschichte auf der „Kinderwage" ihres aufgeklärten Jahrhunderts abwägen. Wie vermessen muß solches Beginnen vor der allgemeinen Einsicht erscheinen, daß jede Epoche, jede Kultur, jede Nation ihren besonderen Werthorizont hat, aus dessen perspektivischen Bedingungen herauszutreten keinem ihrer Söhne ver-

Digitized by Google

gönnt ist. Wenn Herder den berühmten Satz ausspricht, jede Nation habe den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit — und diese fällt für den Jünger Shaftesburys und Leibnizens mit der Sittlichkeit zusammen — in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt, so erfüllt sich in ihm dasjenige, was in Leibniz' Gedanken von dem Perspektivismus des monadischen Weltbildes angelegt war, ohne im Rahmen seines Systems zur Entwicklung kommen zu können.

Wenn aber Herder den Entwicklungszusammenhang zerstört, den das Fortschrittsschema behauptet, so ist er ferne davon, den Gang des menschlichen Werdens in eine Vielheit getrennter Lebensläufe und Wertreiche auseinanderfallen zu lassen. Im Gegenteil: gerade dies macht Eigenart und Größe seiner Weltauffassung aus, daß sie Gestaltenbesonderung und Alleinheit des Lebens gleich eindringlich empfindet und ausprägt. Gewiß ist es eine große Werkgemeinschaft „bildenden" Tuns, welche die Völker und Epochen bindet; aber dieser Bund der Generationen ist so strukturiert, daß, obwohl in ihm kein Früheres spur- und wirkungslos im Grabe der Vergangenheit versinkt, jeder Menschenkreis die Gesamtaufgabe von seinem Zentrum her aufs neue in Angriff nehmen muß. Nichts wird hier fertig übernommen und einverleibt; alles muß aus dem eigenen Wesensgrund neu geboren werden, auf daß es ihm Erfüllung seiner Wertmöglichkeiten sein könnte.

Vor dem Bilde des Reichtums, den der so sich ausgliedernde Kosmos der sittlichen Menschheit ans Licht bringt, fällt der Gedanke zusammen, alles dies sei nur relativ gleichgültige Abwandlung eines sich gleichbleibenden Themas. Hinter dem bis ins Unendliche hinein sich konkretisierenden Lebensganzen der gestaltgewordenen Sittlichkeit verschwindet das abstrakte Gefüge allgemeingültiger Normen. Und auch eine weitere Schwierigkeit der ethischen Reflexion löst sich innerhalb dieses Ideenkreises in nichts auf: alle die mühseligen Versuche, die Phänomene der Sittlichkeit mit dem Tatbestand „Gesellschaft" durch ein atomisierend-summierendes Verfahren in Verbindung zu bringen, werden gegenstandslos innerhalb einer Gesamtkonstruktion des geistigen Kosmos, die den geschichtlichen Gemeinschaften die gleiche Ursprünglichkeit vollkräftigen Lebens zuspricht wie dem in ihrem Schoße erblühenden persönlichen Leben. Hier ist Sittlichkeit ebensowenig Bindemittel einer von Individuen erst zu schaffenden wie Diktat einer von Individuen bereits geschaffenen Gesellschaft: sie wird, lebt und vollendet sich in jenem Ineinanderweben personaler und transpersonaler Kräfte, das jene ganze Fragestellung Lügen straft. Wiedergewonnen ist damit in gesteigerter Bewußtheit jene Wahrheit, der das mittelalterliche Lebensbewußtsein nahe war, wenn es sich von der mystischen Einheit des in Gott geeinten Leibes der Christenheit umfangen und durchdrungen fühlte: die Wahrheit von der Wesenhaftigkeit und Gemeinbürgschaft des sittlichen „Körpers".

Freilich zeigt sich bei diesem verheißungsvollen Vorstoß in das Reich der konkreten Sittlichkeit: umsonst gewinnt sich der Geist kein Stück seiner Herrschaft. Neue Ausblicke bedeuten zugleich neue Möglichkeiten des Fehlgehens. Leicht unterliegt die philosophische Reflexion, ist ihr einmal die Überschneidung zweier bis dahin fälschlich geschiedener Problemkreise bemerklich geworden, der Versuchung, die neue Fragestellung dadurch zu vereinfachen, daß sie den einen von beiden schlechthin in den anderen aufgehen läßt. In unserem Falle steht es so, daß solche Mediatisierung leichter der Ethik als der Historie widerfährt. Denn die blühende, vollsaftige Wirklichkeit der Gestalten, die sich auf der Bühne der Geschichte drängen, zeugt so unwiderstehlich für die Fülle

Digitized by Google

ihres lebendigen Gehalts, nimmt durch sie den betrachtenden Geist so ganz gefangen, daß er leicht bereit ist, das Sittliche in diese Wirklichkeit eingelagert, ja im Grunde mit den sie regierenden Prinzipien identisch zu glauben. Auf den Boden einer geschichtlich orientierten Betrachtung verpflanzt sich damit eine Neigung, die uns in den mancherlei Fassungen der „natürlichen" Ethik schon bemerklich wurde: die Neigung, Sittlichkeit in nichts anderem als in dem wesensgetreuen Emporwachsen des keimhaft in der Realität der Dinge Angelegten zu suchen. Wie sollte nicht der, der mit einem zugleich religiös inspirierten und ästhetisch beschwingten Willen zum Allverstehen und Allgenießen an die historische Menschheit herantritt, dieser Neigung am wenigsten widerstehen! Und hier wie dort die gleiche Wirkung: die Objektivität der sittlichen Forderung, die Spannung zwischen der Realität des Erlebens und der Idee droht in der Zielstrebigkeit eines ganz und gar sich selbst gehörenden und gehorchenden Lebensdranges zu zergehen. Hier zeigt sich von der Kehrseite her, daß für den Geltungsanspruch des sittlich Gebotenen immer da am besten gesorgt ist, wo diese Geltung als Allgemeingültigkeit sich so unzweideutig gegen den Linienfluß der Lebenswirklichkeit absetzt.

Kein Zweifel also, daß Herder den dualistischen Motiven der sittlichen Problemwelt nicht ihr Recht läßt. Ja, wenn Herder innerhalb der Welt der Geschichte diese Spannung beseitigt, so wiederholt sich der gleiche Vorgang in erweitertem Rahmen, weil er nur diese Welt der geschichtlichen Menschheit als Ganzes ihrerseits einbettet in den Schoß der sie erzeugenden und nährenden Allmutter Natur. Wiederum ohne Bruch und Abfall von sich selbst, in stetigem Fortgange des Werdens glaubt er die Gestalten der historischen Menschheit sich an die untergeistigen Formen der Lebensentfaltung anschließen zu sehen. Damit wird aber auch die in die Menschheitskultur hineingeflochtene Gestaltung der Sittlichkeit zur Äußerung derselben Bildkräfte, die die sichtbare Wirklichkeit zu ihrer Form gelangen lassen. Abermals sehen wir damit Sittlichkeit eingebettet in die „Natur" — aber es ist wieder einmal eine ganz andere Natur als diejenige, als deren Werk wir sie bisher ausgegeben fanden. Nicht umsonst ist Herder auf dem Wege über die Anschauung der Geschichte zu seinem Naturbegriff gelangt. Es ist die im prägnanten Sinne lebendige Natur, in der er die göttliche Mutter der historischen Menschheit verehrt; religiöse Ahnungen, ästhetische Stimmungen, metaphysische Annahmen durchdringen sich in diesem Naturbegriff zu einem Ganzen, aus dem sich dann natürlich unschwer alles und so auch die Wunderwelt der historischen Menschheit hervorzaubern läßt. So in die Alleinheit des Lebendigen zurückgeführt, gilt dann natürlich die Menschheit, gerade wenn sie ihre Sittlichkeit findet, als teilhaftig der zwiespaltlosen Seligkeit, in der das organische Leben sich wiegt.

Nur an einer Stelle findet diese „harmonische" Kulturauffassung einen Anstoß, mit dem sie nicht fertig wird. Der wohlbestellte Garten der Kultur und Humanität wird immer von neuem verwüstet durch die Einbrüche der Gewalten, die der Staat entfesselt. Ohne sich in grundsätzlicher Erörterung auf das Problem „Staat und Sittlichkeit" einzulassen, hält Herder mit einem Stimmungsurteil nicht zurück, das die Tendenzen der staatlichen Selbstbehauptung und Machterweiterung,

Digitized by Google

dazu die Formen und Mittel staatlicher Zusammenfassung — zumal die abstrakt-naturrechtlich begründeten — als die stete Bedrohung des Geistes und der Humanität verdammt. Die inneren Konflikte der Kulturwelt, im Gegensatz zu dem Kulturpessimismus eines Rousseau im Grundsächlichen gebannt, brechen an dieser einen Stelle doch wieder hervor. Um entdecken zu können, was gerade hier an ethischen Problemen im Hintergrunde lag, dazu hat Herder nicht lange und eindringlich genug bei diesem Gegenstande verweilt.

Wenn so die Herdersche Geschichts-Metaphysik bzw. die Natur-Metaphysik, zu der sie sich ausbreitet, mit der Auflösung der Region des Normativen alle die Schwierigkeiten heraufbeschwört, die uns Heutigen unter dem Namen des „Relativismus" und „Historismus" nur allzu geläufig sind, so stellt uns dies aufs neue vor eine Frage, die schon die vorausgegangene Ideenbewegung an mehr als einer Stelle nahelegte: ob etwa die Objektivität, das Insichselbstberuhen, der gebietende Charakter des Sittlichen überhaupt nicht anders denn in Form des Allgemeinen gewahrt werden könne. Denn nach der bisher betrachteten Entwicklung möchte es doch fast scheinen, daß, wer die Objektivität des sittlichen Gehaltes sicherstellen will, sie notwendig auf die abstrakte Allgemeinheit des Gesetzes zurückführen muß — wer der konkreten Besonderheit der „Gestalt" sittliche Erheblichkeit beimißt, die in sich selbst gegründete Idealität des Sittlichen aufzugeben nicht umhin kann. Es ist eine Alternative, die sich mit besonderer Eindringlichkeit ausprägt, wenn wir den Blick von Herder auf Kant lenken.

J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit 1774; Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele 1778; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784—1791.

2. KANT.

Gerade wenn man sie an die Seite Herders stellt, treten an der Denkerpersönlichkeit Kants diejenigen Züge beherrschend hervor, die dazu einladen, ihn den vorwiegend von theoretischen Motiven beherrschten Lebensbetrachtern einzureihen. Indessen ist es nur die von dem reifen Kant gewählte systematische Form der Darlegung, die diesen Eindruck begünstigt; eine eingehende Prüfung sowohl der Dokumente seiner Entwicklung wie der Werke seiner Vollendung läßt keinen Zweifel über die beherrschende Stellung, die auch in seinem Denken Bedürfnisse und Antriebe von durchaus übertheoretischer Art einnahmen. Die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" ist nicht ein bloßes Theorem, sondern gedanklicher Niederschlag einer ursprünglichen und erlebten Gewißheit. Ja, den Vorrang, die Führerrolle des Praktischen hat er wie keiner vor ihm gegen jeden Zweifel, jede Beeinträchtigung sicherzustellen getrachtet: wenn er alle Erkenntnisbemühungen des menschlichen Geistes

Digitized by Google

an den Grenzen der praktischen Sphäre Halt machen heißt, so ist diese Entscheidung in erster Linie nicht in ihrem negativen Sinne, d. h. als skeptische Zurückweisung der theoretischen, sondern positiv als Souveränitätserklärung der sittlichen Vernunft zu verstehen. Durch ein Hineinreden der Theorie könnte nach Kants Dafürhalten das höchste Vermögen des Menschen nur entweiht, beirrt, sich selbst entfremdet werden. Aber Kant weist die erkennende Vernunft nicht etwa nur insoweit in ihre Schranken zurück, als er ihr jedes Recht, ja jede Möglichkeit bestreitet, ihre Aussagen in das einzumischen, was die sittliche Vernunft, das Gewissen dem Menschen gebietet; er hält sie nicht nur der idealen Sphäre des Gesollten ferne — sondern er erklärt sie auch für völlig unvermögend, die inneren Geschehnisse auch nur zu Gesicht zu bekommen, geschweige denn zu „erklären", in denen ein Sollen als solches erfaßt, bejaht und in eine Willensentscheidung umgesetzt wird. Nicht nur der ideale Gehalt, sondern auch das reale Erleben des Sittlichen bleibt ihr unweigerlich verschlossen. Anders kann es nicht sein: der Glaube an die Möglichkeit, daß die theoretische Vernunft die fraglichen Vorgänge denkend erfassen könnte, wäre gleichbedeutend mit der Annahme, daß diese Vorgänge sich in das eine große Gefüge der kategorial geordneten „Erfahrung" als Glieder einfügten. Denn jede Erkenntnis von Wirklichem ist an dieses Gefüge als den Inbegriff ihrer nur denkbaren Objekte gebunden. Damit aber wären sie zurückgeführt auf dieselbe kausale Notwendigkeit, die das Gesamtreich der erfahrbaren „Natur" in allen Teilen durchwaltet; und so hineingestellt in das kausale Getriebe des natürlichen Universums, aus dem sie mit unausweichlicher Notwendigkeit hervorgehen, könnten sie unmöglich zugleich begriffen werden als gewirkt aus der Kraft einer sittlichen, d. i. einer freien, der Kausalität enthobenen Entscheidung. Wer diese Gedankenfolge als zwingend anerkennt, für den heißt, der theoretischen Vernunft das sittliche Erlebnis als auch nur denkbares Objekt entziehen, so viel wie: die Möglichkeit der sittlichen Entscheidung retten.

Wir sind hiermit zu einer Theorie des Sittlichen gelangt, in der sich die eine der Möglichkeiten am vollkommensten realisiert, die der Zerfall der mittelalterlichen Lebensansicht eröffnet hatte: völlige Trennung der Ethik als der Lehre vom Sollen von jeder nur denkbaren Theorie dessen, was ist. In der kantischen Ethik werden alle bisherigen Bemühungen um die philosophische Begründung des Sittlichen nicht etwa nur in ihren Ergebnissen, sondern schon in ihrem ersten Ansatz verworfen. Denn ob die moralphilosophische Reflexion in einer exakt-naturwissenschaftlichen bzw. psychologisch-empirischen Theorie — oder ob sie in einer spekulativen Metaphysik ihren Rückhalt gesucht hatte, hier wie dort hatte sie sich von einer wirklichen oder vermeintlichen Kenntnis dessen, was ist, leiten lassen. Und es war Kants Meinung, daß diese Kenntnis, je mehr sie eine solche in der Tat war, um so un-

Digitized by Google

tauglicher zu dieser Funktion war, je brauchbarer sie aber ihrem Inhalt nach für sie gewesen wäre, um so weniger den Namen „Kenntnis" verdiente. Eine empirisch-beobachtende Erforschung des Seelenlebens, wie sie die Engländer inauguriert hatten, hat Kant nicht nur für möglich und erfolgverheißend angesehen, sondern auch selbst geübt: aber was sie ans Licht stellte, das war für ihn nichts anderes als das in Gestalt des menschlichen Seelenlebens vorliegende Stück „Natur", ein Ausschnitt aus dem großen Getriebe der kausalen Notwendigkeit, in dem von der Freiheit der sittlichen Entscheidung etwas vorfinden zu wollen schlechthin sinnwidrig war. Und die metaphysischen Spekulationen von Aufbau und Wesen des Universums, von Substanz und Entwicklung der Seele dürfen im Sinne Kants um so weniger den Rang von wirklicher Erkenntnis für sich in Anspruch nehmen, je eher die sittliche Freiheit in ihnen Platz finden kann. Denn damit, daß sie ihr Aufnahme gewähren oder sie gar zum obersten Prinzip erhöhen, beweisen sie ja aufs unzweideutigste, daß sie mit wirklicher Erfahrung — als welche unweigerlich auf die kategorial geformte, kausal gebundene Natur eingeschränkt ist — nicht das mindeste zu tun haben, also nichts weiter als Luftgebäude des seine Grenzen verkennenden Menschengeistes sind. Ergebnis also: die praktische Vernunft scheide sich sowohl von einer empirischen Erkenntnis, die implizite ihre Möglichkeit aufhebt, als auch von einer Metaphysik, deren Fragwürdigkeit sich auf sie selbst übertragen würde. Sahen wir bisher die ethische Erörterung sich konzentrieren auf den Gegensatz zweier in ihren methodischen Grundlagen wie in ihren sachlichen Ergebnissen sich scharf unterscheidenden Auffassungen von der Struktur der menschlich-seelischen Wirklichkeit, die die Stätte ethischer Erlebnisse bildet, so wird hier, im schärfsten Widerspruch gegen die eine wie die andere, der Verzicht auf jede theoretische Grundlegung solcher Art zum Prinzip erhoben — und dies nicht, um der Sittlichkeit ein Fundament zu entziehen, sondern damit sie, von fragwürdiger Bundesgenossenschaft erlöst, im eigenen Reiche ganz und gar sich selbst gehöre.

Wir dürfen als einem wesentlichen Ertrag dieser Kritik zunächst einmal dies festhalten, daß niemals die Ansprüche, die eine auch nur irgendwie an naturwissenschaftlichen Vorbildern orientierte Denkweise auf den ethischen Problemkreis erheben kann, so radikal zu nichte gemacht worden sind, wie durch Kants Rettung der „praktischen Vernunft". Ohne sich mit den hier wiederholt angedeuteten kritischen Erwägungen zu decken, hat doch auch seine Überprüfung der ethischen Systeme dies zum wesentlichen Ziel, zunächst einmal die ideelle Region des Sittlichen vor jeder Auflösung in die zeitliche Abfolge kausal angereihter Naturprozesse und zumal in das Geschiebe assoziativ oder sonstwie verbundener Seelenregungen zu bewahren. Der Sinn, der Eigenbestand des sittlichen Gehalts taucht wieder empor. Des weiteren aber macht dies die Bedeutung der kantischen Kritik aus, daß sie in einem und demselben Gedankenzuge dem idealen Gehalt des Sittlichen und dem sittlichen Ich eine unangreifbare Grundlage gibt. Leicht wird übersehen, daß mechanistische und psychologistische Denkgewöhnungen dem echten Begriff des Ich nicht weniger bedrohlich werden können als dem Begriff der Idee. Kant hebt beide in wechselseitiger Stützung aus allen erdenklichen Mißver-

Digitized by Google

ständnissen heraus. Die Art und Weise, wie Ich und Idee im sittlichen Erlebnis zusammenkommen, aufeinander bezogen sind, bietet mechanistischen und psychologistischen Denkformen keine Ansatzpunkte. Und zwar vollendet sich diese Rettung erst durch das Übergreifen der gleichen Gedanken auf die Sphäre der theoretischen Erkenntnis. Denn auch deren Gehalt wird ja von einem Ich gedacht, als solcher gewußt. Man lasse sich nicht durch die Reihenfolge, in der Kants Kritiken erschienen sind, zu dem Glauben verführen, der kantische Gedanke des Ich sei zunächst entstanden in der Analyse der theoretischen Vernunft und von dort her in die Kritik der praktischen Vernunft übergegangen. Längst ist bemerkt worden, daß Kant in der Stellung, die er dem transzendentalen Ich als einem erkennenden anweist, die Bestimmung seiner praktischen Funktion vorbereitet. Und in der Tat: wirkungsvoller, als es schon in der Analyse der theoretischen Vernunft geschieht, kann das Ich nicht gegen die Übergriffe des mechanistischen Denkens gesichert werden. Denn wenn das Ganze von Gegenständen, das uns in unserer Erfahrung als „Natur" gegenübertritt, nicht, wie es dem unbefangenen Eindruck vorkommt, fertig vorgefunden wird, sondern erst durch die kategoriale Formung, die es von seiten des erkennenden Geistes erfährt, zu einem geordneten und begreiflichen Ganzen wird, wenn „Natur" durch die „gesetzgebende" Tätigkeit, die Synthesis des transzendentalen Ich überhaupt erst zustandekommt — wie bliebe dann noch der Gedanke vollziehbar, daß dies Ich der von ihm selbst erst geschaffenen kausalen Ordnung dieser Natur seinerseits als Gegenstand wie andere auch einzureihen sei! Nichts gemein hat also das Ich, das die Natur denkt, mit jenem „empirischen" Ich, das als Stück dieser Natur gedacht wird. Undenkbar, das Ich endgültiger der Macht eines gesetzlichen Zusammenhanges zu entziehen als dadurch, daß man diesen Zusammenhang als einen von ihm selbst im Denken erst gestifteten erweist. Zweifellos hat Kant mit der Durchführung des transzendentalen Gedankens das für die Ethik so grundlegende Prinzip des Ich mit einer Folgerichtigkeit festgelegt, die Leibniz in der Ausführung nahe verwandter Gedanken noch hatte vermissen lassen. Und wie weit ist vollends ein Herder, der es bei gefühlsmäßigen Protesten gegen den Mechanismus bewenden läßt und sich im übrigen auf die Überzeugungskraft seiner Intuitionen zurückzieht, hinter einer Gedankenführung zurückgeblieben, die, den Mechanismus innerhalb seiner Grenzen bejahend, ja bewundernd, gleichwohl ihn recht von innen heraus und durch sich selbst, durch den Rückgang auf seine Wurzeln, überwindet.

Wie man sieht, verknüpft Kant im Begriff des Ich wieder einmal Ethik und Erkenntnistheorie, die sich von ihrer früheren Nähe recht weit entfernt hatten. Aber höchst lehrreich ist es, zu sehen, wie völlig sich der Aspekt hier geändert hat. Damals — besonders deutlich bei Hobbes — mußte das Ich als ein erkanntes sich dem Zusammenhange der Natur einfügen, d. h. in Wahrheit „entselbsten" lassen — hier sehen wir das Ich als ein erkennendes sich dem Zusammenhange der Natur gegenüberstellen. Und auch hier, genau wie im Herrschaftsbereich der praktischen Vernunft, steht es so, daß Ich und ideeller Gehalt sich gegenseitig ihre Wesentlichkeit verbürgen. Denn die Objektivität des ideellen Gehalts — der „Erfahrung" — besteht in dem Gesetzescharakter, den ihm das Ich kraft der in ihm waltenden unabänderlichen Ordnungsprinzipien verleiht — und das Ich empfängt seine Beglaubigung aus dem Geltungsgehalt seiner Erkenntnis.

Wenn aber Kant dasjenige Ich, dem als Subjekt wie die theoretischen so auch die sittlichen Erlebnisse zugehören, so endgültig dem Machtbereich aller kausal-mechanistischen Denkformen enthebt, hat er es damit zugleich so ganz und gar der Gerechtsame der praktischen Vernunft überwiesen, daß der erkennende Geist in allem, was das

Digitized by Google

Ich angeht, überhaupt nicht mitzureden hätte? Ist mit anderen Worten diese Problemaufteilung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft berechtigt und erschöpfend? So wäre es, wenn es keine andere Art der Erkenntnis von Wirklichem gäbe als diejenige, der allerdings Kant selbst einzig diesen Titel zuzugestehen bereit ist: die exakt-naturwissenschaftliche. Daß Kant damit die Grenzen möglicher Erkenntnis zu eng gezogen hat, darüber brauchen wir uns nicht erst von der späteren Entwicklung der Wissenschaft belehren zu lassen; das verrät uns — er selber, und zwar nicht zum wenigsten in den Gedankengängen, die uns gerade beschäftigt haben. Denn das, was er über das Ich und seine Funktionen aussagt, was ist es denn, wenn nicht Erkenntnis? Gewiß glaubt Kant es der Reinheit der praktischen Vernunft schuldig zu sein, nach Möglichkeit alles fernzuhalten oder zurückzudrängen, was nach einer theoretischen Bestimmung, einer begrifflichen Festlegung dieses Ichs aussieht; gewiß bemüht er sich aufs angelegentlichste, wenn auch nicht mit unbedingtem Erfolge, solchen Wendungen aus dem Wege zu gehen, die als Aussagen über die reale Beschaffenheit, etwa die psychische Organisation, dieses Ich verstanden werden könnten; gewiß hütet er sich sorgsam, die kategoriale Funktion des Ich auf „angeborene Anlagen" zurückzuführen. Was wir über das Ich hören, das bezieht sich durchweg auf die von ihm gedachten, konstruierten, erlebten Gehalte, seine Erfahrungen, seine sittlichen Imperative; nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, was es denkt, wird es charakterisiert. Aber wenn auch das Ich dergestalt, eigener qualitativer Attribute ledig, gleichsam zu dem Punkt zusammenschrumpft, von dem die auf die Inhaltlichkeit gerichteten Intentionen ausstrahlen — theoretisch bestimmt zu sein würde dies Ich erst in dem Augenblick aufhören, da es sich zu einem Wort verflüchtigte, d. h. da es nichts weiter wäre als eine andere Bezeichnung, ein Sammelname für jene Inhalte. Davon aber ist bei Kant nun und nimmer die Rede. Das „Ich denke", das nach ihm „alle meine Vorstellungen muß begleiten können", zeigt deutlich genug, daß dies Ich ein zu diesen Inhalten Hinzukommendes, also ein in seiner Beziehung auf sie von ihnen sich Unterscheidendes ist. Wenn auch in noch so weitgehender transzendentaler Verdünnung — es bleibt in allen hierher gehörigen Aussagen von Kant die Relation zwischen einem Etwas, welches denkt, und einem Etwas, welches von ihm gedacht wird. Das aber ist eben ein theoretischer Begriff vom Ich und seinen Funktionen.

Wenn aber demnach Kant, so wenig er es selbst wahr haben will, das transzendentale Ich zum Gegenstand von Aussagen macht, die als solche im Zusammenhange der kategorial geordneten Erfahrung keinen Platz haben können — welches ist dann der logische Ort der hier vorliegenden Erkenntnisse, den selbst zu bestimmen sich Kant durch seine eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen unmöglich gemacht hat? Jene Aussagen über das Ich — auch sie legen, wenn auch in transzendentaler Reduktion, etwas bloß von der innersten Struktur des Geistes, ja es ist in Wahrheit eine Urrelation der geistigen Wirklichkeit, auf die Kant durch seine Erkenntnistheorie wie durch seine Ethik hingeführt worden ist. Und so gehören die einschlägigen Gedanken Kants hinein in das Ganze von Bemühungen, Wesen und Aufbau der geistigen Wirklichkeit durch ein den Naturalismus nnd Psychologismus überwindendes Denkverfahren zu ergründen. Umzäunt von bedächtigen Vorbehalten, von halben Zurücknahmen, wie sie die Metaphysikscheu anrät, bezeichnet doch schließlich der Begriff des transzendentalen Ich die Stelle, an der Kants kritisches Denken den Boden jener Problemwelt betritt, die Herders spekulative Phantasie mit so unbeschwerter Zuversicht durchschweift.

Sehen wir somit Kant und Herder innerhalb desselben Problemkreises sich begegnen, so fragt es sich doppelt, ob und inwieweit sie in dem, was sie auf ihn Bezügliches zu sagen haben, übereinstimmen, sich ergänzen oder einander widersprechen. Da ist nun vor allem hervorzuheben, daß Kant mit großer Bestimmtheit einen Sachverhalt in die Erinnerung zurückruft, der in jener Metaphysik des Allebens unterzugehen

Digitized by Google

drohte: die Hinwendung des Geistes auf ideale Gehalte, die mehr sind, etwas anderes sind als sublimierte Äußerungen der ihm immanenten Lebensenergien. Und zwar prägt sich dieses strukturelle Motiv gerade im Zusammenhange der kantischen Ethik am entschiedensten aus. Denn hier wird aus der polaren Beziehung, der Spannung zwischen dem Ich und dem von ihm erlebten konkreten Sinngehalt geradezu ein Gegensatz von nicht zu überbietender Schärfe. Neigte die Denkrichtung, die an Shaftesbury und Herder ihre eindrucksvollsten Repräsentanten hat, einer Auffassung des Sittlichen zu, die dieses mit der unverkürzten Aktualisierung des im Lebensgrund Angelegten gleichsetzt, so wird hier das entscheidende Kriterium des sittlich Gebotenen gerade darin gesucht, daß es den ursprünglichen Tendenzen des Lebens nicht nur dem Range nach überlegen, sondern auch dem Inhalte nach entgegen ist: seine Qualifikation als sittliches Handeln gewinnt ein Tun erst dadurch, daß es sich im Kampfe gegen diese Tendenzen aktualisiert. Kaum je war der Sachverhalt der „sittlichen Forderung" mit solcher Schroffheit allen harmonisierenden Theorien des Sittlichen entgegengesetzt worden. Hatten die Moralphilosophen seit Jahrhunderten in wechselnden Formen der Begründung immer wieder Natur und Vernunft, Natur und Sittlichkeit einander nahezubringen, womöglich in eins zu setzen sich bemüht — hier war ihr Verhältnis als das des ausschließenden Gegensatzes bestimmt. In Kants vielberufenem ethischem „Rigorismus", dessen Kerngedanke hier ausgesprochen ist, begegnen sich mächtige Motive der geistigen Überlieferung und Dominanten persönlichen Lebens mit den unausweichlichen Folgerungen des methodischen Ansatzes. Was die Erfahrung als konkreten Gehalt des seelischen Lebens vorfindet, das ganze Spiel der Eindrücke, Vorstellungen, Ahnungen, Wollungen, Leidenschaften hatte Kants Erkenntnistheorie der empirisch zu erforschenden „Natur" und damit einer Sphäre überwiesen, die, beherrscht von dem unentrinnbaren Gesetz der kausalen Notwendigkeit, einem sittlich verantwortlichen Handeln keinen Raum ließ. Gerichtet waren damit für Kant alle diejenigen Theorien des Sittlichen, die den Menschen durch seine Natur, seine Anlagen, durch Gefühle oder Neigungen gleichviel welchen Inhalts zur Sittlichkeit bestimmt glaubten — Theorien übrigens, durch die Kant in jungen Jahren selbst hindurchgegangen war. Alle Motivationen, die aus Quellen solcher Art entspringen, sind ihrem Wesen nach „pathologisch", zeigen den Menschen als ein im Naturzusammenhang weitergeschobenes, als ein nicht sich selbst bestimmendes Wesen. Nur wenn und wo er als ein solches handelt, kommt das Sittliche überhaupt in Frage. Ist aber einmal das Ich, dem als Subjekt ein mögliches Sittliches zugehört, von dieser ganzen Inhaltlichkeit des Seelenlebens abgesperrt, darf es keinem der hier vorfindbaren Antriebe bei sich Einlaß gewähren, ohne daß es jenes Ich zu sein aufhörte — so ist die Folgerung unausweichlich, es könne nicht anders als durch Verneinung

Digitized by Google

oder Verdrängung schlechthin aller auf jener Seite sich regenden Tendenzen die Sittlichkeit als Entscheidung und Tat wirklich werden.

Man bemerke die folgenreiche Verschiebung, die im Laufe des hier angedeuteten Gedankenzuges der Gegensatz erleidet, von dem unsere Betrachtung ausging. Aus der Spannung zwischen einem erlebenden Ich und einem ideellen Gehalt, der ihm als sittliche Forderung gegenübertritt, wird die Spannung zwischen einem „empirischen Ich", d. i. jenem psychologisch erforschbaren Inbegriff von erlebten seelischen Vorgängen, und einem „höheren Ich", einem Subjekt des sittlichen Tuns, für welches dies alles als Quelle der Willensbestimmung ausscheidet. Unschwer erkennen wir hier jene Schichtung des Ich wieder, in der die ethische Reflexion schon so oft die primäre Bedingung sittlicher Entscheidung gesucht hatte. Bei Kant präzisiert sich diese Scheidung weiterhin unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt: sie fällt zusammen mit dem Gegensatz zwischen einem Ich, das, der menschlichen Erkenntnis zugänglich, von der Möglichkeit sittlicher Entscheidung ausgeschlossen ist, und einem anderen, das, gerade als das sittlich handelnde charakterisiert, jeder denkbaren Erkenntnis verschlossen, daher in Wahrheit nur ein im „Vernunftglauben" angenommenes ist. „Empirisches Ich" und „intelligibles Ich" — dieses Begriffspaar, das erkenntnistheoretische und ethische Bestimmungen vereinigt, ist der zusammenfassende Ausdruck für die Umgestaltung, die jene Spannung des geistigen Lebens hier erfährt.

Längst hat die Kritik hervorgehoben, daß diese Konstruktion dem Denken Unmögliches zumutet: zwei Iche, im Wesen radikal verschieden, im Wirken radikal geschieden, dazu auch noch, weil nicht gleicherweise erkennbar, durch das Denken um keinen Preis zusammenzubringen — dagegen sträubt sich nicht nur ein unbefangener Verstand, der sich nicht ausreden läßt, daß beide Iche doch schließlich eins sind, daß eben nur deshalb, weil sie identisch sind, der Konflikt, die Gegensätzlichkeit als solche erlebt und durchfochten werden kann. Indem Kant die Spannung, in der das eine lebendige Ich sich zur sittlichen Forderung stehend weiß, uminterpretiert zum Gegenüber zweier Subjekte, die sich gleich Parteien die Stirne bieten und doch wieder nicht recht aneinanderkommen können, läßt er das beste von dem fahren, was sein Begriff des „transzendentalen Ich" ihm eingebracht hatte: das allem Mechanismus überlegene Ich wird doch schließlich — mechanistisch zerfällt.

Nicht minder wesentlich aber sind die Folgerungen für die nähere Bestimmung des sittlich Gebotenen, die sich aus der radikalen Trennung des empirischen und des sittlichen Ich ergeben. Dasselbe empirische Ich, von dessen Erlebnisgehalt sich das intelligible Ich so streng absondert, insoweit sich Motive des Wollens von ihm her herandrängen, bleibt ihm nichtsdestoweniger unentbehrlich, weil es ihm den ganzen Inhalt liefert, dessen ein sittlicher Wille bedarf, um real werden zu können. Die „Materie des Wollens" fällt als solche ganz und gar in die Sphäre des Empirischen. Das ohnehin so dunkle Verhältnis beider Iche wird damit einem Begriffspaar unterstellt, von dem es zum mindesten fraglich ist, ob und wie es sich mit den Aussagen verträgt, in denen jenes Verhältnis bestimmt wurde: dem Begriffspaar „Stoff-Form". Wie die kantische Erkenntnistheorie „Erfahrung" entstehen läßt durch das Zusammenkommen des „Materials", das ein in sich ungeordnetes „Gewühl von Empfindungen" darbietet, mit den ihrerseits des Inhalts entbehrenden, nach Inhalt verlangenden Formprinzipien des transzendentalen Ich, so entsteht für die kantische Ethik das Sittliche durch die Begegnung eines gleichfalls in sich jedes sittlichen Sinnes entbehrenden Rohmaterials von

Digitized by Google

seelischen Strebungen mit einem ebenso inhaltleeren Formprinzip des Subjektes der Sittlichkeit. Kant ist der Überzeugung, daß der sittliche Wille sich nicht anders „rein", d. h. von der Vermischung mit „natürlichen" Motiven, mit außerhalb des Sittlichen liegenden Zwecken frei erhalten könne als dadurch, daß er den formalen Charakter seines Prinzips in aller Strenge wahrt; ihn inhaltlich, material zu bestimmen sei ja nicht anders als durch Heranziehung solcher „natürlicher" Motive möglich: mit einer solchen aber sei dann die Selbstbestimmung, die Bedingung jeder möglichen Sittlichkeit, schon preisgegeben.

Bleibt noch die Frage, wie nun Kant den vieldeutigen Begriff der „Form" des sittlichen Willens näher festlegt. Da taucht nun eine Bestimmung auf, die schon eine lange Geschichte hinter sich hatte: das Formprinzip des Sittlichen fällt zusammen mit dem Prinzip der allgemeinen Gesetzlichkeit. Folgendes verlangt Kants „kategorischer Imperativ" von der Willensentscheidung, die als sittlich zu qualifizieren ist. Einmal muß die ihr zugrunde liegende Maxime geeignet sein, in verallgemeinerter Form, als „Prinzip", in eine „sittliche Gesetzgebung" aufgenommen zu werden. Aber es genügt nicht, daß der Gehalt der Maxime von dieser Beschaffenheit ist, sondern das Subjekt muß auch um sie, um ihre Verallgemeinerungsfähigkeit wissen, ja, es muß gerade dies Wissen die Grundlage der Entscheidung bilden, denn nur in diesem Falle ist es die „reine Form", nach deren Maßgabe die Entscheidung erfolgt. Das als solches gewußte allgemeingültige Gesetz rückt so in den Brennpunkt der sittlichen Sinnsphäre. So sehen wir uns in den Kreis der ethischen Theorien zurückgeführt, die die ideelle Objektivität des sittlichen Gebotenen mit seiner Allgemeingültigkeit in eins setzen. Aber diese Übereinstimmung der logischen Form darf eine wesentliche Abweichung nicht vergessen machen. Kant würde die Autonomie der sittlichen Entscheidung auch in dem Falle aufgehoben glauben, wenn sie — um Mendelssohns Formulierung heranzuziehen — in der bloßen Subsumption des Einzelfalles unter ein vollinhaltlich irgendwie vorgegebenes Gesetz bestände. Das „Gesetz" ist nicht ein bloße Befolgung verlangender ausgeführter Kanon des Gebotenen und Verbotenen, sondern ein vom Menschen im Einzelfalle selbst inhaltlich erst auszufüllendes Formalprinzip. Die sittliche Entscheidung bewährt auch darin ihre Autonomie, daß sie die der besonderen Lage zuzuordnende allgemeine Regel des Handelns selbst einsichtig bestimmt — wobei unerörtert bleiben möge, inwieweit die von Kant so bestimmte Leistung dem Ich durchweg zugemutet werden kann. Daß nicht eine vom Ich vorgefundene, sondern eine von ihm zu stiftende Gesetzlichkeit den sittlichen Gehalt der Handlung ausmacht — darin vollendet sich der Parallelismus der Funktionen, die dem Ich als dem Träger der „Erfahrung" einerseits, dem Träger der Sittlichkeit andererseits zukommen: hier wie dort ist es eine aus der Spontaneität dieses Ich entquellende „Gesetzgebung", die in einem dar-

Digitized by Google

gebotenen Rohstoff eine ihm an sich fremde Ordnung herstellt. Man wird fragen dürfen, ob dieser Parallelismus nicht beweist, wie stark selbst der Denker sich von dem gedanklichen Schema der Gesetzeswissenschaft hat gefangen nehmen lassen, der in anderer Beziehung ihren Bann am wirksamsten gebrochen hat.

Selbst wenn indessen methodische Analogien solcher Art nicht ohne Einfluß auf die Fassung und Begründung des ethischen Gesetzesbegriffes bei Kant gewesen sein sollten, so hat das nicht gehindert, daß das so gewonnene ethische Prinzip sich mit der ganzen Wärme persönlicher Hingabe erfüllte, die nur ein wahrhaft erlebtes Wertideal auf sich zu ziehen vermag. Die strenge Gemessenheit des Vortrags, die Kant sich durchgängig zum Gesetz macht, weicht gerade und nur dort dem Andrange tieferer seelischer Bewegung, wo er das „Gesetz in meiner Brust" als Leitstern des Lebens und als Bürgschaft der Menschenwürde aufleuchten sieht. Dieser Aufschwung des Gemütes ist um so lehrreicher, als er sich mit den Grundprinzipien der Ethik der „Vernunft" in Widerspruch zu setzen scheint. Denn ist es nicht etwa das „Gefühl" des Herzens, was hier für das von der Vernunft konstruierte Ideal Partei ergreift? Jegliches Gefühl aber steht doch als „pathologische" Affektion des Menschen mit der Vernunft in unausgleichbarem Widerspruch! Es fehlt bei Kant nicht an Darlegungen, die die hier sichtbar werdende Schwierigkeit zu beheben versuchen. Auf der einen Seite ist er sich darüber nicht im unklaren gewesen, daß ein bloßes Wissen um die Verallgemeinerungsfähigkeit einer bestimmten Maxime, daß die reine „Vorstellung" des Gesetzes als solche doch wohl nicht ohne weiteres die den Willen bewegende Kraft in sich trägt, deren es zur Überwindung des natürlichen Menschen bedarf — auf der anderen Seite ließen es die grundlegenden Thesen seiner Ethik nicht zu, das Gefühl als die entscheidende Hilfskraft aufzubieten. Den Ausweg aus dieser Schwierigkeit sucht Kant in der Annahme einer seelischen Haltung, die er von der Sphäre der Gefühle aufs schärfste glaubt trennen zu können und die doch über ein reines Vorstellen hinausgeht: es ist die „Achtung" vor dem Gesetz. Aber mag es auch ein höchst temperierter Zustand des Gemüts sein, den dieser so vorsichtig gewählte Begriff meint — er bedeutet darum doch immer noch eine seelische Haltung, in der das Ich von einem Objekt nicht bloß Kenntnis nimmt, sondern es im Sinne einer wertenden Entscheidung bejaht. Es ist aber ein in ganz unzulässigem Sinne verengerter Begriff des Gefühls, der diese Klasse von Erlebnissen von sich ausschließt; ohne eine Parteinahme des Gefühls ist auch der seelische Tatbestand der „Achtung" nicht denkbar. So sehen wir hier Kant gleichsam wider seinen Willen, unter der Deckung eines den Bruch verschleiernden psychologischen Kunstausdrucks, einen Sachverhalt eingestehen, in dem die mechanische Trennung von Gefühl und Vernunft, empirischem Ich und intelligibler Sittlichkeit sich aufhebt.

Digitized by Google

Wenn aber Kant mit diesem Appell an die Bedürfnisse des Herzens die innere Einstimmigkeit seines Systems in Frage stellte — der praktischen Durchsetzung dieses Systems ist es zweifellos zu statten gekommen, daß es mit der Überzeugungskraft methodischer Beweisführung das Pathos des sittlichen Erlebnisses einte. In der Tat hat gerade die transzendentale Ethik Kants die in mancherlei Formen überlieferte Vorstellung, nach welcher jedes sittlich Gebotene sich auf ein Gesetz, also eine allgemeine Regel des Handelns müsse zurückführen lassen, in einem neuen Sinne begründet, ja für nicht Wenige zum Range einer unumstößlichen Wahrheit erhoben.

In diesem Zusammenhange springt die ganze Schärfe des Gegensatzes in die Augen, der zwischen Kant und Herder gerade da obwaltet, wo sie den gleichen Problemkreis aufsuchen. Denn die ganze Welt eines inhaltlich in unausdenkbarer Mannigfaltigkeit sich konkretisierenden Lebens, in die Herders liebendes Verstehen sich ergießen möchte, weil er in ihr allen Wertgehalt und so auch alle sittliche Wertfülle des Daseins beschlossen glaubt — diese ganze Welt gehört ja, gemessen an der Kritik des kantischen Denkens, hinüber auf die Seite jenes „Materials", das, als Bestandteil der „Natur" des Eigenwertes entbehrend, erst durch die „Gesetzgebung der Vernunft" einen Sinn erhält. Und diese Gesetzgebung bedeutet ja schon ihrem logischen Charakter nach, als Ausdruck des Allgemeinen und Allgemeingültigen, das genaue Gegenteil dessen, was für Herder die Bedingung der Werterfülltheit ist: des aus der Fülle seines Lebens zur Form Gediehenen. Abstraktes Gesetz und konkrete Gestalt — das ist, auf seine letzte Form gebracht, der Gegensatz der Wertideale, die Kant und Herder auf dem Boden der Philosophie des Geistes aufrichten. Es sind Wertideale, so grundverschieden in der sie beseelenden Lebensstimmung wie die Menschen, in denen sie Leben gewannen, und doch beide mit der gleichen Hingabe des Gemüts ergriffen, mit der gleichen Eindringlichkeit der Verkündung herausgestellt. Blickt man auf die großartige Verkörperung dieser Antithese, so möchte man sich allerdings zu der Meinung gedrängt fühlen, die oben als Frage formuliert wurde: daß optiert werden müsse zwischen der objektiven Geltung und der individuellen Gestaltung des Sittlichen. Sahen wir bei Herder die Idealität der sittlichen Forderung sich in den Lebensprozeß individueller Formwerdung auflösen, so bringt Kant die Besonderheit konkreten Lebens der idealen Allgemeinheit der Forderung zum Opfer. Daß etwa die Wirklichkeit des sittlichen Lebens die Objektivität der Forderung und die Individualität der Gestaltung zugleich als Momente enthalten könnte — dieser Gedanke hat auf der einen wie auf der anderen Seite keinen Raum.

Aber auch eine zweite Alternative scheint in der Antithese Kants und Herders ihre Unausweichlichkeit zu offenbaren. Ideelle Transpersonalität gültigen Gehalts und reale Transpersonalität lebendiger Gemeinschaft treten als Quellen der sittlichen Einsicht in Konkurrenz. Das kantische Sittengesetz in seiner Allgemeinheit und Denknotwendigkeit hat zum Korrelat das „transzendentale Ich". Erinnern wir uns, daß diesem Ich an Bestimmungen nichts belassen ist außer der denkenden Beziehung auf das Gesetz, so wird deutlich, daß nicht nur für ein so bestimmtes Ich der Zusammenhang mit einer lebendig-sittlichen Gemeinschaft überflüssig ist — nein, daß der Begriff dieses Ich mit dem Begriff einer echten Gemeinschaft nicht in eine Ebene gebracht werden kann. Grundsätzlich ist in der denkenden Beziehung auf das Zeitlos-Gültige bereits alles das eingeschlossen, dessen es zur Verwirklichung des sittlichen Lebens bedarf; grundsätzlich kann jedes einzelne Wesen, das überhaupt dieser Zuwendung zur Region des Gültigen fähig ist, für sich den Zugang zur Gesetzlichkeit der Vernunft gewinnen. Ja, das Prinzip der Autonomie fordert geradezu, daß es ihn so gewinne. Ist einmal der Zusammenhang zwischen Ich und Vernunftgehalt dergestalt festgelegt, so

Digitized by Google

läßt sich der Tatbestand „Gemeinschaft" nur noch in der Form mit ihm vereinigen, daß er aus dem identischen Vernunftgehalt hergeleitet wird: aus dem Umstande, daß alle Einzelnen durch die Hinwendung auf die eine selbige ideelle Gesetzlichkeit als Vernunftwesen charakterisiert sind, daß sie in ihr gewissermaßen zur Deckung kommen, ergibt sich wie von selbst ihre Zusammengehörigkeit. So konstituiert sich die Gemeinschaft, das „intelligible Reich der Vernunftwesen", auf dem Wege über einen Vernunftgehalt, den das autonome Ich aus eigener Kraft sich erobert. Ein Blick hinüber zur Struktur des Herderschen Weltbildes zeigt ohne weiteres: die so zustande gekommene, so verbundene Gemeinschaft ermangelt ganz und gar jener lebendigen Eigenbewegung, jener aus sich wachsenden Wertfülle, die Herder in den Kollektivgestalten des Menschheitslebens vor Augen trat. Wie könnte, was so sekundär, gewissermaßen als Nebenprodukt, sich an die Relation von Ich und Vernunftgesetz anschließt, eines eigenen Lebensschwunges und einer anregenden Kraft des Wirkens teilhaftig sein! So geflissentlich sich Kant in der Bestimmung der Vernunft von allen den Theorien ferngehalten hat, die deren Gehalt als „eingeborene" Ausstattung dem einzelnen Menschen schon mitgeben — er hat darum nicht weniger als jene dem Subjekt eine Beziehung zur Idee gegeben, die die menschliche Gemeinschaft in einem tieferen Sinne überflüssig macht.

Zu voller Prägnanz arbeitet sich der Gegensatz Kant-Herder da heraus, wo Kant dem anderen auf sein ureigenstes Gebiet folgt und der von ihm scharfsinnig, aber einseitig kritisierten Geschichtsphilosophie des früheren Schülers eine eigene „Idee" vom Gange der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit gegenüberstellt. Daß es eine, mit Herder-Augen betrachtet, nur sehr abgeblaßte „Entwicklung" sein konnte, ist nach den Grundlagen des kantischen Denkens selbstverständlich. Denn das zeitlos gültige Vernunftgesetz, in welchem Kant den inneren Gehalt des menschlichen Lebens begründet sieht, hält sich in seiner Allgemeinheit und Denknotwendigkeit in eben dem Abstande von der Bewegung des geschichtlichen Werdens, durch den wir bereits bei früher besprochenen Denkern Lebensfülle und Sinn des Prozesses geschieden fanden. Mehr als das Hervortreten eines von Anbeginn an eindeutig Feststehenden kann hier also unter keinen Umständen erwartet werden. Und in der Tat: das Schema des „Fortschrittes", von Herder mit Empörung abgelehnt, weil es die Völker, die Kulturen und die Individuen des eigenen Schwerpunktes beraubt, wird hier trotz ausdrücklich zugestandener Befremdlichkeit festgehalten. Deutlich zeigt diese Geschichtsphilosophie die Unmöglichkeit, von den genannten Grundlagen her zur Anerkennung kollektiver Subjekte oder wenigstens eines kollektiven Subjekts der Geschichte zu gelangen — und zwar tut sie es um so deutlicher, je mehr Wert sie auf die Feststellung legt, daß die Vernunft nur in der Arbeit der Gattung, nicht durch die Bemühungen eines einzelnen erobert werden konnte. Denn die somit scheinbar in ihrem Wert und ihrer Unentbehrlichkeit begründete Gemeinschaft der Menschen bedeutet, näher besehen, die äußere Kooperation vieler Individuen, die ermöglicht und gefordert ist durch die Beziehung aller dieser einzelnen auf ein identisches „Arbeitsmaterial", den ideell präformierten Gehalt der Vernunft: jede Generation gibt an die folgende weiter, was sie gelernt hat, und so klärt sich Schritt für Schritt aus Irrtum und Fehl die Wahrheit

Digitized by Google

heraus. Aber eine solche „Arbeitsgemeinschaft" ändert nichts an der Vorordnung und der grundsätzlichen Selbstgenügsamkeit der Einzelnen; es liegt nichts in ihr, was die Einzelexistenz lockte oder nötigte, sich von einem gemeinsamen Lebensschwung ergreifen und über sich selbst hinaussteigern zu lassen.

Wie aber bestimmt sich nun des näheren der Endzweck, auf welchen sich die so strukturierte Entwicklung ausrichtet? Es ist sehr lehrreich, daß Kant sich nicht bei dem so naheliegenden Gedanken beruhigt, daß dieser Endzweck kein anderer sei als die volle Explikation jenes Vernunftgehaltes im allgemeinen. Er gibt dem Endzweck eine sehr viel speziellere Fassung, veranlaßt durch die Erwägung, daß ein Ziel der Vernunft sich später als alle anderen erfülle, daß also erst seine Eroberung den Abschluß markiere, veranlaßt vielleicht auch durch ein dunkel gefühltes Bedürfnis, die lebendige Einheit der Menschen, die ja, wie gezeigt, in der Struktur des Prozesses zu kurz gekommen war, in diesem letzten Orientierungspunkt um so nachdrücklicher zu bezeichnen und zu befestigen. Wie dem auch sei: Kant sucht diesen letzten Richtpunkt in der Sphäre des Staatlichen — in der Sphäre also, die Herder dem großen Einheitsleben der Menschheit und zumal ihrer sittlich-humanen Entwicklung gerade am fernsten und feindlichsten geglaubt hatte! Solcher Abstand der Bewertung ist aus der Struktur des auf beiden Seiten geübten Denkens leicht verständlich. Nicht erst bei Kant hat eine Wertungsweise, der das Sinnhafte im „Gesetzlichen" kulminiert, sich der im Staate waltenden Gesetzlichkeit nahe gefühlt; in die Tradition des „Naturrechts" gehört Kant schon vermöge der Methodik seines Denkens ebenso unweigerlich hinein, wie Herder ihr abhold sein mußte. Leicht erhält deshalb bei Kant das politische Endziel, das er der geschichtlichen Entwicklung setzt, die Weihe des Sittlichen, die es solcher Funktion erst recht würdig macht. Das Ziel, das die Entwicklung der Menschheitsvernunft durch Irrungen und Wirrungen hindurch vermöge einer geheimnisvollen Teleologie verfolgt, ist: die Herstellung eines vollkommenen Staatszustandes, d. h. einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung", die ihrerseits ergänzt werden muß durch eine nach den gleichen Prinzipien geregelte „Gesellschaft der Staaten". Man erkennt, wie Kant hier am Abschluß der Entwicklung etwas winken sieht, was die ihr selbst abgehende lebendige Einheit auf institutionellem Wege endlich herstellt. Und dieses somit spezialisierte Vernunftziel gewinnt dann insofern doch eine universale Bedeutung, als eine solche Verfassung des menschlichen Zusammenlebens allen Anlagen der Menschheit die ungestörte Auswirkung verbürgt. Es ist, wie man sieht, eine geschichtsphilosophische Konstruktion, die wie in dem zugrunde gelegten allgemeinen Schema so auch in der inhaltlichen Ausfüllung das rechte Widerspiel darstellt zu der Fülle der Gesichte, von denen die Herdersche Geschichtsschau sich bedrängt fühlt: die ganze Entwicklung in stetigem Fortgange sich zuspitzend auf einen in abstrakter Allgemeinheit gefaßten politisch-moralischen Endzweck, in dem die letzte Forderung der Vernunft sich erfüllt.

Wenn Kant mit dem Glauben an eine wenn auch auf mancherlei Umwegen erreichbare Versöhnung von Staat und Sittlichkeit die vereinheitlichenden Tendenzen der Philosophie der Vernunft fortführt, so tritt der gleiche Zug noch stärker hervor in den Gedanken, die das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion zum Gegenstand haben. Freilich: vom Standpunkte der Ethik aus scheint zunächst strenge Scheidung geboten. Der seine ganze Philosophie beherrschende Gedanke der Autonomie verbietet, Sittlichkeit auf etwas anderes als auf sich selbst zu gründen. Die praktische Vernunft bedarf nicht nur keiner religiösen Stützen und Begründungen, sie würde, wollte sie sich solcher bedienen,

Digitized by Google

aufhören, sie selbst zu sein. Erneut Kant damit zunächst eine Scheidung, die im Interesse einer Verselbständigung der ethischen Wertsphäre schon des öfteren eingeschärft worden war, so drängt ihn der gewaltige Eindruck, den er von der Majestät der sittlichen Vernunft empfängt, darüber hinaus zu solchen Gedankengängen, die ein in umgekehrter Richtung laufendes Abhängigkeitsverhältnis glaubhaft machen wollen. So ferne ist ihm die praktische Vernunft davon, auf den Beistand religiöser Überzeugungen angewiesen zu sein, daß sie diesen umgekehrt die wirksamste Unterstützung leistet. Es bedarf nicht des näheren Eingehens auf die Überlegungen, in denen Kant den Hauptlehren der christlichen Religion ein moralisches Fundament zu unterbauen sich bemüht; daß sie zu den anfechtbarsten Partien des kantischen Denkens gehören, ist schwerlich zu bestreiten. Kant verkörpert von dieser Seite her denjenigen Typus, der den leidenschaftlichen Widerspruch eines primär religiös gestimmten Geistes, wie Hamann es war, hervorrufen muß: nicht genug, daß er eine religiöser Inspirationen nicht bedürftige Sittlichkeit aus der Selbstherrlichkeit des Menschengeistes herauszubilden sich getraut, wagt er auch noch solches Menschenwerk der Religion als Stütze und Rückhalt anzubieten. Hier steht in der Tat ein im tiefsten Grunde antinomisches, ja tragisches Erleben gegen das enthusiastische Zutrauen zu der Eigenmacht der Vernunft.

J. Kant, Kritik der reinen Vernunft 1781; Kritik der praktischen Vernunft 1788; Kritik der Urteilskraft 1790; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793; Metaphysik der Sitten 1797.

B. Bauch, J. Kant.[3] Berlin 1923. E. Cassirer, Kants Leben und Lehre.[3] Berlin 1922. G. Simmel, Kant.[4] München 1918. R. Kroner, Von Kant bis Hegel. I. Tübingen 1921. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik.[2] Berlin 1910. A. Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.[2] Halle 1922. R. Haym, Herder nach seinem Leben und in seinen Werken. Berlin 1877—1885. E. Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Berlin 1893. Herder.[2] München 1912.

VII. DER DEUTSCHE IDEALISMUS.

Nachdem einmal Kants transzendentale Begründung der Ethik hervorgetreten war, war keine ernsthafte ethische Ideenbewegung mehr denkbar, die sich eine Auseinandersetzung mit diesem gewaltigen Gedankengefüge hätte ersparen dürfen. So ist denn der kategorische Imperativ für die Folgezeit recht eigentlich der Orientierungspunkt des ethischen Gedankens geworden, und zwar im Sinne jener widerspruchsvollen Abhängigkeit, die unter Umständen die vermeintliche Bestätigung zur Überwindung, die gewollte Widerlegung zur Fortbildung werden läßt. Die gesteigerte Erregung aber, in der sich die hier angelegte Dialektik äußerte, gewann dadurch ihre eigentliche Fruchtbarkeit, daß nun-

Digitized by Google

mehr der ganze Reichtum des zu seiner Höhe emporsteigenden deutschen Geisteslebens in das Reich des philosophischen Gedankens einströmte. Wenn man mit Recht in dem Wechselverkehr des künstlerischen Welterlebens und des philosophischen Weltdeutens, wie er damals Wirklichkeit wurde, eines der vorwärtstreibenden Motive der Gedankenbewegung gesucht hat, so mußte die ethische Ideenregion ganz vorzüglich den Segen dieser Verbindung erfahren. Denn wo hätten eher Kunst und Philosophie ihren Vereinigungspunkt finden können als in dem Problem einer sinnvollen Gestaltung persönlichen Lebens! Die in so weitem Sinne verstandene „humanistische" Idee ist es also gewesen, in der sich die vielfältigen Antriebe dieser unvergleichlichen Zeit begegneten und insbesondere auch ihr ethischer Gedankengehalt niedergelegt wurde. Nun wollte es auch noch die geschichtliche Fügung, daß in eben diesen Jahrzehnten die abendländische Welt und zumal das Land der Mitte, Deutschland, von Schicksalen heimgesucht wurde, in denen die großen menschlichen Gemeinschaften bis dahin nicht bemerkte Lebenstiefen aufschlossen und somit den noch nicht gelösten Problemen der ethischen Reflexion neue, schwierigere Aufgaben hinzufügten. So wurden alle die seit Jahrhunderten diskutierten Fragestellungen nicht nur aufs neue aufgerührt, sondern auch in weitere Zusammenhänge aufgenommen, die ihnen ein völlig veränderten Gesicht gaben. Alles wirkte also zusammen, um die Vorzugsstellung zu befestigen, die Kant der ethischen Idee gegeben hatte. Und wenn man die geistige Leistung, die die große Zeit des deutschen Idealismus vollbracht hat, vor allem als die Herausbildung der eigentlichen deutschen Metaphysik zu verstehen pflegt, so liegt der eigentümliche und auszeichnende Charakter dieser Metaphysik nicht zum wenigsten in der engen Verbindung, die Lebensbetrachtung und Lebensgestaltung in ihr eingehen und bewahren. Eben deshalb verschärft sich hier die Schwierigkeit aufs äußerste, mit der unsere Darstellung fort und fort belastet war: die ethischen Sätze in Ablösung von dem gedanklichen Ganzen zu betrachten, innerhalb dessen sie allein ihren Sinn und ihr volles Gewicht behaupten. Damit sind die Ergänzungen bezeichnet, die ein volles Verständnis des hier Darzulegenden voraussetzt.

1. JACOBI UND SCHILLER.

Es entspricht der natürlichen Dialektik des gedanklichen Fortganges, wenn der berufene „Rigorismus" des kantischen Pflichtgedankens alle die Erfahrungen und Bedürfnisse gegen sich ins Feld rief, die von je dafür gesprochen hatten, daß in der Region des Gefühlslebens die Heimat der Sittlichkeit gesucht werde. Am wenigsten konnte dasjenige Deutschland, dessen innerer Werdegang von so vielen Durchbrüchen emotionaler Urkräfte wußte, das gerade noch aus den Eingebungen des leidenschaftlichen „Gemüts" heraus den ersten Gegenstoß gegen den

Digitized by Google

Geist der Aufklärung geführt hatte, eine solche Entsetzung des Irrationalen widerspruchslos hinnehmen. Ebenso brachte es die seelische Gesamtlage mit sich, daß diese erneute Erhebung des Gefühls nicht zum wenigsten im Namen und zur Rettung derjenigen Erlebnissphäre erfolgen mußte, der die kantische Ethik am wenigsten Genüge getan hatte: der Religion. So kam es, daß gleichzeitig mit der Annahme und Fortbildung der kantischen Lehre auch ein Widerspruch sich vernehmlich zu Worte meldete, der auch und ganz besonders der kantischen Ethik galt.

Wieder ist es eine jener eigenwilligen Denkerpersönlichkeiten, denen jede systematische Form zur Fessel wird — wieder ist es ein „Lebensphilosoph" im Stile Hamanns, der dieser Bewegung das Stichwort gibt. In Fr. H. Jacobi ersteht der Unmittelbarkeit des ursprünglichen, von der Vernunftform noch unberührten Erlebens ein Anwalt, dem es trotz, ja vielleicht gerade wegen der ungeregelten Form seiner Äußerungen an einer zahlreichen Gefolgschaft nicht gefehlt hat. Dieselbe Vernunft, in der Kant die ganze Majestät des Sittlichen versammelt hatte, heißt er bei einem nachträglichen Geschäft von durchaus sekundärer Bedeutung sich bescheiden. Sittlichkeit ist nichts weniger als Handeln nach Maßgabe einer „Regel"; im Gegenteil, die Regel ist stets die abgezogene, verallgemeinernde Formel für das, was in seiner ursprünglichen und reinen Gestalt das Gegenteil des Regelhaften war: für die aus den Tiefen des ganzen Menschen unberechenbar emporsteigende sittliche Eingebung. Hatte Kant das Unterscheidende der ästhetischen Schöpfung darin gefunden, daß sie nie unter der Herrschaft einer Regel entstehen könne, vielmehr durch sich selbst erst eine Regel gebe, so überträgt Jacobi diese Bestimmung unverändert auch auf die Geburt des Sittlichen. Auch der echten Sittlichkeit eignet der schöpferische Charakter, der die Werke des Genius adelt; was die Vernunft als sittlichen Imperativ, als „Sollen" dem Menschen gegenüberstellt, das mußte zunächst einmal an und in dem werthaltigen Sein eines sittlichen Genius, der die in Regeln gebundene Moral seiner Zeit als ethischen Wegbereiter und Eroberer überschritt, erlebt und erfahren werden, mußte also als individuelle Gestalt sich bezeugen, ehe es in die Form des allgemeinen Gesetzes übergeführt werden konnte.

Mit dieser Auffassung ist, wie man sieht, der Dualismus der kantischen Ethik an der entscheidenden Stelle aufgehoben; Sittlichkeit ist gerade in ihren wertvollsten Erscheinungen recht eigentlich die Blüte der vollentwickelten Menschlichkeit, und unter ihren Wurzeln ist die triebkräftigste gerade die von Kant als „pathologisch" abgelehnte Seelenregung: die Liebe! Somit in den Grund des Gemüts eingesenkt und auf die Totalität der Seelenkräfte zurückgeführt, hört die Sittlichkeit zugleich auf, sich der religiösen Erlebnissphäre unbedürftig oder gar überlegen zu fühlen: der Lebensgrund, dem sie entsteigt, ist kein anderer

Digitized by Google

als die letzte Tiefe der Seele, in der sie sich durch das Glaubenserlebnis zum Göttlichen erhebt.

Hatte aber schon Jacobi mit seiner Lehre vom sittlichen „Geschmack", als der eigentümlichen Gabe des sittlichen Genius, die ethische Fragestellung in die Nähe einer Wertsphäre gebracht, mit der sie schon mehr als einmal in folgenreiche Berührung getreten war, so suchte das Denken eines Dichterphilosophen jener Tage die gleiche Beziehung in strengerer Form nachzuweisen und fruchtbar zu machen. Schiller, durch die ihm eigentümliche Vereinigung von künstlerischem Gestaltungsdrang und besinnlicher Reflexion zu solchem Mittleramt recht eigentlich geschaffen, fand ein wesentliches Problem seines philosophischen Nachdenkens in der Aufgabe, künstlerisches und sittliches Erleben zur wechselseitigen Erhellung, ja sogar Unterstützung zusammenzuführen.

Undenkbar freilich, daß das hier unternommene Werk der Versöhnung sich in den Bahnen dessen bewegt hätte, der nicht zum wenigsten als der enthusiastische Verkünder einer ästhetischen Sittlichkeit der deutschen Bewegung jener Tage teuer geworden war. Die Prinzipien der Sittlichkeit so in das Gesetz der schönen Form sich auflösen zu lassen, wie es Shaftesbury gewagt hatte — wie hätte sich ein Schiller dazu bereit finden können, in dem das heroische Pathos des sittlichen Kämpfertums nicht weniger stark war als die Sehnsucht nach Erlösung in Schönheit, dem überdies die aus dem Gefühl tiefster Wahlverwandtschaft ergriffene Philosophie Kants die wesentlichen Formeln zum Ausdruck des Erlebten und Ersehnten lieh! So konnte es nicht ausbleiben, daß diese erneute Annäherung von Ethik und Ästhetik die Strenge des kantischen Imperativs zwar durch die Berührung mit dem Element der Schönheit milderte, keineswegs aber dem Formgesetz der ästhetischen Sphäre völlig zum Opfer brachte. Im Gegenteil: mußte Schiller jeder Mediatisierung der sittlichen Freiheit durch die Schönheit der künstlerischen Gestalt widerstreben, so war die Brücke zwischen beiden Wertregionen nur dadurch zu schlagen, daß wie die Sittlichkeit bei der Schönheit so auch die Schönheit bei der Sittlichkeit geschwisterliches Verständnis suchte, daß die Sittlichkeit der Kunst, von der sie selbst sich sänftigen ließ, zum Entgelt von ihrem Ernst und ihrer Hoheit mitteilte.

Es lag also sowohl in der gedanklichen Situation als auch in der Persönlichkeit Schillers die Aufforderung zu einer Vermittlung, die einen durch die Jahrhunderte hindurchgreifenden Konflikt aufzulösen versprach. Immer wieder hatte man die Wurzel der sittlichen Vernunft in der „Natur" des Menschen aufzufinden sich bemüht; immer wieder war der Zwiespalt zwischen dem Sinngehalt der sittlichen Forderung und der empirischen Realität des Menschenwesens aufgebrochen, bis dann schließlich Kant an Stelle der gesuchten Identität den ausschließenden Gegensatz von Sittengesetz und Natur mit einer nicht zu überbietenden Schärfe proklamiert hatte. Aber diese seine Antwort machte nunmehr die Frage unausweichlich, wie denn überhaupt die so unversöhnlich Geschiedenen in der Identität eines konkreten Ichs sich zusammenfinden, wie Sittlichkeit wirklich werden könne.

Wenn nun Schiller, der in seiner Person die Begegnung der angeblich Unvereinbaren verkörpert sehen mußte, nach begrifflichen Formeln zum Ausdruck lebendigster Erfahrung suchte, so fand er gedankliche Ansätze zwar nicht bei dem Kant der „praktischen Vernunft", wohl aber bei dem Kant der dem schaffenden Künstler natürlich besonders teuren „Kritik der Urteilskraft". Hier war eine Deutung des ästhetischen Erlebnisses versucht, die die erstrebte Annäherung an die sittliche Sphäre zweifellos begünstigte. Denn hier wies ja die kantische Philosophie selbst auf eine Sphäre von Erlebnissen hin, die, wie sie weder rein der Vernunft noch rein der Natur zugewiesen werden

Digitized by Google

können, wie geschaffen sind, eine neutrale Zone der Begegnung abzugeben. Die Gebilde der Kunst, auf der einen Seite der Welt der Sinnlichkeit angehörig und insofern die Neigung des Schaffenden wie des Genießenden auf sich ziehend, andererseits aber doch als Gegenstand eines „interesselosen" Gefallens über die Niederungen naturhafter Begehrlichkeit emporgehoben — das Tun des Künstlers, zwar instinktartig und ohne jedes Bewußtsein einer Regel, also nach Art eines Naturprozesses von statten gehend und doch durch seine Schöpfung Regeln gebend und somit der Natur zweifellos überlegen — sie bezeugen aufs eindringlichste die Möglichkeit eines „mittleren Zustandes", der sich der Disjunktion von Natur und Vernunft entzieht.

Man sieht, wie sehr diese Auslegung der ästhetischen Wertregion dem Menschen und dem Denker Schiller entgegenkam, wenn er Kunst und Sittlichkeit wie im Leben so auch im Element des Denkens einander näherzubringen sich bemühte. Die Gedankengänge, in denen Schiller jene kantischen Ansätze bis zu der Formel weiterführt, die das Kunstwerk als die „Darstellung der Freiheit in der Erscheinung" interpretiert, schlagen ja schon in diesem zentralen Begriff die engste Verbindung hinüber zur Sphäre des Sittlichen. Das Gegenstück zu diesem Begriff, der das ästhetische Phänomen mit einem ursprünglich der sittlichen Sphäre zugehörigen Attribut kennzeichnet, ist auf der Seite des Sittlichen: die schöne Seele, also eine sittliche Erscheinung von höchstem Wert, bezeichnet durch ein Attribut aus dem ästhetischen Wertbereich. An sich könnte die hier von Schiller gewählte Bezeichnung uns an das Bild einer „ästhetischen Sittlichkeit" erinnern, das wir bei Shaftesbury entworfen fanden. Indessen hatte der Gedanke einer proportionalen Abgestimmtheit aller Seelenfunktionen, in dem dessen Ethik gipfelte, bereits an einer anderen Stelle Aufnahme und Pflege gefunden: es war die „Humanitäts"bewegung, deren Persönlichkeitsideal an dieser Forderung des vollkommenen Ebenmaßes seinen Kern hatte. Unmöglich konnte Schiller, der selbst diesem Humanitätsideal einer seiner überzeugtesten Verkünder geworden war, nun auch noch das Sonderproblem einer mit der Natur versöhnten Sittlichkeit mit Hilfe der gleichen Formel zu lösen versuchen. So wird denn Schillers Unternehmen, ethische Erlebnisse in das Licht ästhetischer Zusammenhänge zu rücken, der Eigenart des sittlichen Problemkreises sehr viel mehr gerecht, als es Shaftesbury mit seiner unbedenklichen Verschmelzung beider Sphären vermocht hatte. Nur das formale Motiv einer Überwindung des Gegensatzes von Natur und Vernunft, wie sie Kant in dem Phänomen der Kunst verwirklicht sah, wird als Möglichkeit und Forderung in die Sphäre des Sittlichen hinübergenommen, von der die Strenge des kantischen Moralprinzips sie ferngehalten hatte. Schiller wird zum Anwalt einer Form der Sittlichkeit, deren Äußerungen nicht in dem Antagonismus von Vernunft und Natur, Forderung und Neigung, allgemeinem Gesetz und besonderer Lebensregung sich aktualisieren, sondern mit eben der ruhigen, der Reflexion weder verpflichteten noch bedürftigen Selbstverständlichkeit aus dem Schoße des menschlichen Wesens hervorgehen,

Digitized by Google

mit der das ästhetische Gebilde sich aus dem instinkthaften Schaffensprozeß des Künstlers entbindet. Es gibt, dessen ist Schiller sicher, eine Sittlichkeit, die nicht der Natur abgerungen werden muß, sondern im Einklang mit ihren Neigungen sich verwirklicht.

Diese Bestimmung der sittlichen „Natur" rückt zugleich gewisse Gegensätze, auf die die ethische Reflexion immer wieder stößt, in eine neue Beleuchtung. Daß der sittliche Wertgehalt nicht in den äußeren Erfolgen, sondern in den gesinnungsmäßigen Wurzeln des menschlichen Tuns zu suchen sei — dieser Gedanke hatte sich schon früh in der Bekämpfung einer reinen Erfolgsethik durchgearbeitet, und insbesondere Kants Lobpreis des „guten Willens" hatte besonders nachdrücklich den Schwerpunkt auf die Innerlichkeit des handelnden Subjekts gelegt. Nunmehr wurde in Schillers Fassung der „schönen" Sittlichkeit offenbar, daß die genannte Alternative die sittlichen Möglichkeiten keineswegs erschöpfte. Denn Kants Ethik mußte, obwohl sie den äußeren Folgen des Handelns jeden Anteil an der Bestimmung des sittlichen Wertes entzog, doch schließlich der sittlichen Persönlichkeit ein Handeln, ja eine niemals abreißende Folge von Handlungen zur Pflicht machen: nur daß eben der entscheidende Schauplatz dieses Handelns nicht in der Welt des äußeren Tuns, sondern in der Innerlichkeit der Person gesucht wurde. Eine Sittlichkeit, deren Wesen in der Bemeisterung der „Natur" und nur in ihr besteht, kann ja nicht anders als in einer Reihe von fort und fort zu vollbringenden Überwindungen ihr Leben, ihre Wirklichkeit haben; der „freie" Wille ist das, was sein Name besagt, nur in der niemals durch einen Friedensschluß zu beendenden Bekämpfung des natürlichen Menschen. Die Sittlichkeit der schönen Seele hingegen hat nicht nur nicht mit einem so zähen Widersacher zu rechnen, sondern würde auch, müßte sie sich wider ihn zur Wehr setzen, eben jenes unreflektierten Ruhens in sich selbst verlustig gehen, vermöge dessen sie allein als jene „zweite Natur" des Menschen wirksam zu sein vermag. Es ist nicht das Verdienst eines fort und fort sich erneuernden Tuns — es ist der Wert eines um sich selbst nicht wissenden dauernden Seins, der die schöne Seele adelt. Was immer in ihr und durch sie im besonderen geschehen mag, hat nicht als solches und in sich, sondern nur als selbstverständliche Äußerung dieses Seins eine Bedeutung. „Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst als daß sie ist."

Aber Schiller begnügt sich nicht damit, eine vollwertige Erscheinung des sittlichen Lebens sichtbar zu machen, deren innerstes Prinzip sich den Gehalten des ästhetischen Erlebens verwandt zeigt, ohne sich irgendwie in sie aufzulösen — er sinnt auch den seelischen Zusammenhängen nach, vermöge deren die ästhetischen Erlebnisse der Seele ihrer sittlichen Gestaltung wirksam vorarbeiten können, wiederum ohne diese damit ihrem eigenen Wesensgesetz zu entfremden. In der Theorie der „ästhetischen Erziehung" entwickelt er den Gedanken, daß dasjenige Subjekt, dem im Kunstwerk die „Freiheit in der Erscheinung" offenbar geworden, durch diese Erfahrung, durch die in ihr bewirkte Veredlung des „Geschmackes" auf das Erlebnis derjenigen Freiheit eingestimmt und vorbereitet wird, die im sittlichen Geschehen ihre Wirklichkeit hat. Und daraus ergibt sich dann die Theorie von dem „ästhetischen Zustande" als der gebotenen Überleitung aus dem „physischen" in den „moralischen" Zustand des Menschen — eine Theorie, die Schiller, in die Reihe der philosophischen Deuter des Menschheitsschicksals eintretend, zu einer geschichtsphilosophischen Konstruktion der vom Geiste der Menschheit zu durchschreitenden Stufen ausbaut.

Digitized by Google

Wie wenig aber Schiller daran denkt, mit alledem die Sittlichkeit der Schönheit zum Opfer bringen zu wollen, dafür zeugt nicht nur die Entschiedenheit, mit der den einander nähergebrachten Wertregionen ihre besonderen Sinnprinzipien gewahrt bleiben, sondern auch die unbegrenzte Achtung, die Schiller nach wie vor der kantischen Begründung der Sittlichkeit bezeigt. Nicht genug, daß er die „schöne" Sittlichkeit, die in ihr hergestellte Übereinstimmung der beiden „Naturen" des Menschen, ausdrücklich für eine Idee erklärt, die nur in einer ins Unendliche gehenden Annäherung angestrebt werden könne und solle, folglich von jeder Realisierung im Empirischen ausgeschlossen sei, läßt er neben ihr die „erhabene" Sittlichkeit des heroischen Charakters, die sich im Kampfe gegen die widerstrebenden Triebe behauptet, mit ungeschmälerten Rechten bestehen, so zwar, daß es fraglich bleibt, welcher dieser beiden Formen eigentlich der höhere Wert zukommt, ja schließlich eine Vereinigung beider Formen in einer Persönlichkeit als die zu fordernde Form des sittlichen Lebens erscheint.

Fr. H. Jacobi, Allwills Briefsammlung, 1775. Woldemar, 1779 (Philosophische Romane). Fr. Schiller, Über Anmut und Würde, 1793. Vom Erhabenen, 1793. Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795. Dazu sein Briefwechsel.

2. FICHTE.

Hatten Jacobi wie Schiller das von Kant aufgestellte Prinzip der Sittlichkeit nicht eigentlich vom Zentrum philosophischer Systematik her in Frage gestellt, so nimmt in Fichte der in aller Strenge durchgebildete philosophische Gedanke von neuem die Führung in die Hand. Und zwar geschieht dies in einer Form, die mit einer bis dahin noch nicht gewagten Ausschließlichkeit den gesamten philosophischen Problembestand der Herrschaft des ethischen Prinzips unterstellt. Mit dem „Primat der praktischen Vernunft", der bei Kant doch immerhin den außerethischen Problembezirken ihre eigene Entwicklung gelassen hatte, wird hier voller Ernst gemacht. Wiederum sind es sachliche Notwendigkeiten der Problemlage und irrationale Impulse der denkerischen Persönlichkeit, die sich in dieser Thronerhebung der sittlichen Idee begegnen.

Den begrifflichen Ansatz für diese Fortbildung bot der Gedanke des „transzendentalen Ich", der schon bei Kant den Vereinigungspunkt für theoretische und praktische Vernunft abgegeben hatte. Wenn Kant das Wesen dieses Ich gefunden hatte in einer „Spontaneität", kraft deren es die „Materie" der Erfahrung wie des sittlichen Lebens zu sinnvoller Ordnung bringt, so rückte diese Wesensbestimmung im Grunde bereits das Ich näher an die Sphäre der praktischen Vernunft heran: ist es doch dieser eigentümlich, daß sie, im Unterschied vom Herrschaftsbereich des theoretischen Denkens, schon von sich aus eine aktive Be-

Digitized by Google

tätigung des Subjekts, ein Hinausgehen über das Gegebene mit Nachdruck fordert. Das somit in den begrifflichen Grundbestimmungen Angelegte hat Fichte, selbst ein Tatmensch wie wenige im Reiche des philosophischen Gedankens, in seiner Philosophie des „absoluten Ich" mit einer vor nichts zurückschreckenden Folgerichtigkeit durchgeführt. Die Spontaneität des Ich zehrt das, was Kant noch als gegeben vorausgesetzt hatte, bis auf den letzten Rest auf; die „Materie" der Synthesis wird gleichfalls zum Produkt des Ich, und dieses somit ganz und gar im Praktischen aufgehende Ich erhält sein beseelendes Prinzip rein und ausschließlich in der sittlichen Idee. Im Lichte dieser Idee, sub specie des in ihr beschlossenen „Sollens", wird offenbar, wie und warum das Ich theoretisch wird, d. h. sich das Gegenüber eines scheinbar vorgefundenen „Seienden" erschaffen konnte und mußte: weil die sittliche Idee ein Tun, und zwar ein ewig sich erneuerndes, niemals der Ruhe vermeintlicher Vollendung sich hingebendes Tun verlangt, weil andererseits es nur da ein Tun geben kann, wo das Ich sich Objekten, „Gegen"-Ständen als zu überwindenden Hindernissen gegenüber findet, so ist es Bestimmung und innere Notwendigkeit des Ich, sich fort und fort eine Welt des Seienden zu erschaffen, an der es das „Materiale der Pflicht" findet. Der Einblick in sein Sollen, die Erkenntnis des obersten Sittengebots, das Handeln und immer wieder Handeln verlangt, macht uns die Welt des Seienden verständlich, angesichts deren eine rein theoretische, also die sittliche Idee aus dem Spiele lassende Betrachtung sich in unlösbare Antinomien verstrickt. Was als Tatsache undurchdringlich ist, erschließt sich als Tathandlung dem auf sich selbst reflektierenden praktischen Ich.

In dieser kühnen, ja überkühnen Konzeption finden wir manche uns schon vertraute Motive aus der Kraft des sittlichen Prinzips heraus zu einem neuen Ganzen verschmolzen. Daß Sittlichkeit als solche ein Streben sei, das nicht nur niemals zu einem als endgültig anzuerkennenden Ziele gelangen könne, sondern dessen ethische Qualifikation geradezu mit der Unerreichbarkeit eines solchen, d. i. mit der Unendlichkeit seiner selbst zusammenfalle — dieser schon bei Leibniz sichtbar gewordene, dem deutschen Lebensgefühl so naheliegende Gedanke potenziert sich hier bis zu der Paradoxie empor, daß das Ich selbst es sei, welches, eben um sein sittliches Grundwesen als solches bewähren und behaupten zu können, sich immer neue „Gegenstände" erschaffe und als Objekte des sittlichen Bemühens in den Weg werfe. Die Unendlichkeit des sittlichen Tuns ist also nicht eine durch die Welt dem Ich aufgenötigte — als welche sie dessen „Freiheit" aufheben würde — sondern eine dieser Freiheit selbst entsprungene. Das gleiche Prinzip gibt dem Gedanken einer Zerteilung, einer mit ihr gegebenen Überhöhung des Ich eine neue und, verglichen mit der kantischen, fruchtbarere Form. Denn nicht mehr werden hier „empirisches Ich" und „intellegibles Ich" in einem

Digitized by Google

unbegreiflichen Auseinander und Gegeneinander belassen, angesichts dessen die Wirklichkeit des Sittlichen zu einem reinen Wunder wird — sondern die Relation zwischen endlichem und absolutem Ich bezeichnet hier die Tatsache und Richtung jenes unendlichen Strebens, das, bei keinem Erreichten, keiner empirischen Gestaltung seiner selbst sich beruhigend, die Vollendung immer wieder vor sich sieht. Ausdrücklich sucht deshalb Fichte die Ansätze und Vordeutungen der sittlichen Lebensbewegung auch in denjenigen seelischen Regungen und Strebungen auf, denen Kant als bloßer „Materie" des sittlichen Willens jede ethische Eigenbestimmtheit abgesprochen hatte: auch in ihnen drängt schon jener Urtrieb, der in der sittlichen Vernunft zum Bewußtsein seiner selbst erwacht. Andererseits bleibt freilich die Entwertung, der wir das Konkret-Empirische in Kants Ethik verfallen sahen, auch bei dem jüngeren Fichte dem Gehalt des sittlichen Lebens nicht fern. Denn jenes absolute Ich, in der Richtung auf welches das empirische Ich sich bewegt — es wird gleichgesetzt einem von allen besonderen Bestimmungen abgelösten, einem völlig außer- und überindividuellen Ich und dementsprechend das sittliche Streben des endlichen Ich gedeutet als der Wille, alles Individuelle in sich auszulöschen und immer mehr in der allgemeinen Form der Vernunft sich zu verlieren. „Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform ist letztes Ziel der endlichen Vernunft." Und auch hier findet die Form der sittlichen Idee ihr Gegenstück in der analogen Fassung des Staatsgedankens: die Staatstheorie des jungen Fichte verharrt durchaus auf dem Boden naturrechtlicher Überzeugungen. Die Logik der abstrakten Vernunft, des allgemeinen Begriffs triumphiert in der ethischen wie in der staatlich-rechtlichen Sphäre.

Wenn es nun aber scheinen möchte, als ob Fichte mit solchen Sätzen das Prinzip einer allgemeinen Vernunftsittlichkeit, wie es der kategorische Imperativ verkündete, recht eigentlich auf die Spitze treibe, so zeigen schon die ersten Fassungen seiner Sittenlehre einen inneren Widerspruch, dessen Entfaltung ihn immer mehr von dieser Position wegführen mußte. Es ist der Widerspruch zwischen der Verhältnisbestimmung, durch die Fichte das endliche und das absolute Ich in Beziehung setzt, und der Gleichsetzung des letzteren mit einem als Träger abstrakter Allgemeingültigkeiten interpretierten Vernunft-Ich. Wenn innerhalb des zuerst genannten Zusammenhanges das absolute Ich sich mit dem endlichen in ein Verhältnis gesetzt findet, das die werdende Metaphysik des Geistes immer klarer als ein solches von „dialektischer" Natur bestimmen sollte, so bedeutet diese Bestimmung den radikalsten Gegensatz gegen diejenige Beziehung, die ein Abstrakt-Allgemeines, wie es das Gesetz ist, mit den Fällen seiner Realisierung, ein individualitätsloses Vernunft-Ich mit den Exemplaren seiner Verwirklichung verbindet. Ein allgemeines Ich, das mit dem besonderen Ich in dialektischer Bewegung geeint ist, und ein allgemeines Ich, das einer Vielzahl von Ichbesonderungen gegenübersteht wie die abstrakte Gattung dem konkreten Exemplar — beide können nun und nimmer miteinander gleichgesetzt werden. Das Ich der Gesetzesallgemeinheit stößt das Besondere von sich aus, stellt es als logisch sekundär beiseite — das Ich der dialektischen Bewegung verlangt das Besondere als dasjenige, mit dem zusammen es selbst einzig seinen Bestand hat: als sich gegenseitig fordernde „Momente" treten hier das

Digitized by Google

Allgemeine und das Besondere in eine Relation ein, die durch eine „Vernichtung" des Besonderen zerstört werden würde. Je entschiedener Fichtes Wissenschaftslehre sich zu einer Dialektik des auf sich selbst reflektierenden Geistes heranbildet, um so weniger kann die Ethik, die ihre Krönung bilden will und soll, an jener Entwertung, ja Tilgung des Besonderen festhalten, die das Prinzip einer allgemeinen Vernunftgesetzlichkeit mit sich führt.

Keineswegs ist Fichte in gerader Linie zu den Folgerungen vorgedrungen, die von Anbeginn an in der Dialektik des endlichen und des absoluten Ich angelegt waren. Auch ihm sind die Ablenkungen nicht erspart geblieben, denen der ethische Gedanke immer wieder vermöge der Beziehungen verfällt, die ihn mit benachbarten Wertsphären verknüpfen. War Fichte in der Zeit seines Werdens bisweilen in Gefahr, den Gehalt des religiösen Lebens nach der Weise Kants in die Sphäre der sittlichen Erfahrung aufzulösen, so sehen wir um die Jahrhundertwende seine Gedanken in einer Umbildung begriffen, die nun umgekehrt die Sittlichkeit zum bloßen Ausfluß religiösen Erlebens zu entwerten droht. Denn wenn die sittliche Gestaltung unmittelbar hervorgehend gedacht wird aus der liebenden Versenkung in ein göttliches Alleben, das über alle Vernunft ist, so ist damit das Motiv einer autonomen Selbstbestimmung ausgelöscht, durch welches der echte sittliche Wille sich von der Hingabe an das Ewige unterscheidet. Immerhin kam auch dieser Umweg der Fortentwicklung des ethischen Problems in doppelter Beziehung zu statten: er wirkte der Überspannung des Ich-Prinzips entgegen, wie sie in den ersten Fassungen der Wissenschaftslehre nicht vermieden war, indem er die Einbettung des Einzelnen in umfassendere Lebenszusammenhänge in Erinnerung brachte, und er lenkte den Blick auf Wesen und Wert des Besonderen und Einmaligen: war doch eine religiöse Auffassung, die in allem Endlichen das Walten eines göttlichen Lebens erspürt, so wenig mit einer Entwertung des Einzelnen verträglich wie eine voll entfaltete Dialektik des geistigen Prozesses. In der Form einer religiösen Weltdeutung meldet sich das Problem des Konkreten und seines Verhältnisses zum allumfassenden Ganzen zum Wort.

Wenn nun Fichte in der Folgezeit, nach dem Durchgang durch eine primär religiös gestimmte Entwicklungsphase, den hier bezeichneten Forderungen mehr und mehr, in immer klareren gedanklichen Fassungen, Genüge zu tun sich bemüht hat, so kommt dieser Wendung eine Bedeutung zu, die weit über den Bereich von Fichtes Sonderentwicklung hinausgreift: sehen wir doch mit ihr jenen Strang der deutschen Bewegung, der uns vor allem durch Person und Werk von Kant repräsentiert wurde, an die in Herders Geschichtsmetaphysik gipfelnde Linie einer einfühlenden, schauenden, gestaltenden Auffassung der sittlichen Welt näher herangeführt — und zwar dergestalt herangeführt, daß in einem Gedankengebäude von strengster begrifflicher Architektonik zugleich Wesentliches von dem positiven Ertrag jener „Lebens"philosophie Aufnahme findet und manche ihrer Mängel die wünschenswerte Berichtigung erfahren. Der deutsche Geist, jetzt gerade begnadet mit der großen Stunde seines Schöpfertums und deshalb bedacht, dieses seines Erlebens auch im Element des Gedankens sich zu versichern, schickte sich an, dasjenige zusammenzufassen, was in der nachleibnizschen Philosophie auf getrennten Wegen, zum Teil in heftiger wechselseitiger Befehdung, gesucht und erworben war. Und zwar war es gerade die Systematik eines „dialektisch" vorgehenden Denkens, die das scheinbar Unversöhnliche und sich Ausschließende: den Begriff und das Leben, das Gesetz und die Gestalt, in einem gedanklichen Gefüge zusammenführte. Damit ist der geistesgeschichtliche und systematische Zusammenhang bezeichnet, dem sich die Fortentwicklung der Fichteschen Ethik einfügt.

Zunächst also geschieht es im Rahmen einer religiösen Lebensdeutung, daß Fichte dem Besonderen und Einmaligen, als welches das menschliche Dasein seine Wirklichkeit hat, einen nicht in Allgemeines auflösbaren Wertgehalt zubilligt: der „einen ewigen Idee Gottes" ist

Digitized by Google

es eigentümlich, daß sie in jedem Individuum „sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige". Und wenn er dann weiterhin diesen Wertgehalt nachdrücklich von der „sinnlichen Individualität", also dem empirischen Sein des Menschen, als seine ideale Individualität, besser Originalität unterscheidet, so ist damit die Überleitung aus der religiösen in die ethische Sphäre zum mindesten vorbereitet: denn unausweichlich ist der Gedanke, daß eben dies die Lebensaufgabe des Menschen sei, von dem Gegebenen seiner empirischen Natur her sich zu jener idealen Gestalt seiner selbst vorzuarbeiten — ein Gedanke, der als ethisches Leitmotiv uns längst vertraut ist. Empirisches und intelligibles Ich treten also auch hier gegeneinander, aber mit der tiefeingreifenden Umwandlung, daß nicht mehr ihr Gegensatz mit demjenigen des „material" Besonderten und des „formal" Allgemeinen zusammenfällt, vielmehr das Prinzip der Besonderung durch beide hindurchgreift.

Wie man sieht, rücken damit beide Glieder der Relation einander erheblich näher, ohne daß doch die Spannung, in der wir immer wieder das Wesen des echten ethischen Erlebnisses fanden, monistisch aufgelöst wäre. Freilich findet sich dann in dem fraglichen Gedankenzusammenhang ein Begriff, der sich in seiner vollen Strenge nicht behaupten konnte: wenn Fichte sich dahin ausspricht, daß mit dem Hervortreten der idealen Individualität die sinnliche „vernichtet" werde, so ist mit dieser Wendung von neuem eine Kluft zwischen Wirklichkeit und Idee aufgerissen, die die im Prinzip der Besonderung liegende Gemeinsamkeit völlig illusorisch zu machen, die dialektische Einheit des endlichen und des absoluten Ich mechanistisch zu zerfällen drohte. Hier liegt das Kernproblem, mit dem Fichtes ethisches Sinnen sich bis zum Abschluß ohne vollen Erfolg abgemüht hat.

Es mußte sich in demselben Maße stärker zur Geltung bringen, wie Fichte, von der Ausschließlichkeit einer religiösen Weltbetrachtung sich lösend, der sittlichen Wertsphäre ihr von der Religion unabhängiges Prinzip von neuem zubilligte. Denn wenn der religiöse Glaube die Verdrängung des sinnlichen durch das ideale Ich als ein gottgewirktes Wunder hinnehmen durfte, die ethische Reflexion mußte als solche diesen Vorgang ganz und gar in Seele und Wille des Menschen verlegen und fand sich damit vor die Frage gestellt, welcher Weg, welcher Werdezusammenhang von dem einen zum anderen hinüberführe — eine Frage, der mit der Formel von der „Vernichtung" nicht die mindeste Aufklärung gebracht war.

Je mehr Fichte diesem Zusammenhang nachsinnt, um so deutlicher tritt die Notwendigkeit zutage, das Ich der zur Vollendung ihres besonderen Ideals berufenen Persönlichkeit nicht nur mit dem in ihm selbst gegebenen Gehalt an Trieben, Möglichkeiten, Anlagen, sondern auch mit der konkreten Realität seiner natürlichen, menschlichen, kulturellen Umgebung in die engste Verbindung zu setzen. Es ist zur Genüge erörtert worden, daß und weshalb für ein sittliches Ich, das gedacht ist als Träger allgemeiner Vernunftgesetzlichkeiten, die Beziehungen zu seiner menschlichen Mitwelt zu einer Angelegenheit von minderem Belange, ja im Grunde zu einer aus der Identität des Vernunftgehaltes folgenden Nebenwirkung werden. In treffender Polemik, die übrigens auch die ethischen Gedanken seiner eigenen Frühzeit umfaßt, hebt Fichte hervor, daß Kant, sofern er nur eine einzige Gesetzlichkeit der sittlichen

Digitized by Google

Vernunft kenne, in der Tat von dem Selbstbewußtsein eines einzigen identischen Subjekts ausgehe. Während aber dieser Ausgangspunkt statthaft, ja geboten ist, wenn das Verhältnis zwischen dem Ich und einer theoretisch zu erkundenden Gegenstandswelt zur Erörterung steht, bedeutet er für die ethische Reflexion recht eigentlich die Vernichtung ihres zentralen Problems. Denn er bringt mit einem Schlag gerade denjenigen Sachverhalt zum Verschwinden, in dem das Ganze aller ethischen Fragestellungen begründet ist — einen Sachverhalt übrigens, dem auch schon das Interesse des früheren Fichte, und zwar vorzugsweise im Rahmen der Rechtslehre, gegolten hatte: die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Iche. Nur in der Wechselbezogenheit, der gegenseitigen Inanspruchnahme wohlunterschiedener Iche haben Freiheit und Sittlichkeit ihre Möglichkeit wie ihre Wirklichkeit. Dieser „moralische Nexus" aber, der, Einheit und Mannigfaltigkeit in sich vereinigend, alle Individuen in Verbindung bringt, dieses übersinnliche „Geisterreich" — es wird nunmehr für Fichte zur Manifestation einer transpersonalen Einheit des Geistes, die ihrerseits nicht wieder als Subjekt aufgefaßt werden darf, weil sie gerade erst dadurch, daß sie in eine Vielheit von „Konzentrationspunkten", d. h. Individuen auseinandergeht, zu Ichheit, Selbstbewußtsein und Willen, damit aber zugleich zur Möglichkeit sittlichen Handelns erwacht. In der Struktur dieses intellegiblen Ganzen ist somit die Richtung des Sittlichen vorgezeichnet. Zu wahrer Sittlichkeit erhebt sich das Ich nicht dadurch, daß es einer formal-abstrakten Gesetzlichkeit, die für alle ohne Unterschied gilt, Genüge tut — durch sie ist nur die unterste Schicht des Sittlichen, die „niedere Moralität", repräsentiert — sondern daß es sich dieses seines Einbezogenseins in ein höheres Gesamtleben bewußt wird und in freier Entscheidung nach Maßgabe dieses Wissens sein Leben gestaltet. Nicht weniger als bei Kant erhebt sich also auch hier über die Partikularität des Sonderwesens ein Höheres und Umfassenderes: aber dieses Höhere hat sich verwandelt aus einer abstrakten Regel, die als solche auf ein „Ordnen des Vorhandenen" beschränkt ist, in eine konkrete Ganzheit des Lebens, die im Unterschied von jener die konkrete Ausgestaltung des Besonderen und mit ihr das schaffende Fortzeugen einer höheren Wirklichkeit nicht nur offen läßt, sondern geradezu fordert. Denn wenn nach Fichte das Ich seine ideale Individualität nur gewinnen kann kraft seines Teilhabens an jenem konkreten Ganzen des Geistes, so fordert umgekehrt dieses Ganze, daß jeder einzelne an seiner Stelle die ihm, ihm allein vorbehaltene Gestalt des Sittlichen in die Wirklichkeit überführe: würde doch, wenn er dies versäumte, auch das Ganze eben desjenigen Beitrages zu seinem sittlichen Gesamtgehalt verlustig gehen, den jener einzig und allein beizubringen vermochte. Während es für die abstrakte Allgemeinheit des Gesetzes als solchen nicht das Mindeste ausmacht, ob und wie oft es realisiert wird, ist das konkrete Ganze des Geistes an

Digitized by Google

jeder sittlichen Lebensregung aufs denkbar unmittelbarste interessiert, ja mit ihr im tiefsten solidarisch: in jeder individuellen Form lebt nicht nur dasselbe eine Leben, sondern es lebt auch in allen ganz.

Aber Fichte beschränkt sich nicht darauf, dem Einzel-Ich als solchem einen konkreten Lebensgehalt von sittlichem Wertcharakter zu sichern: das Ganze des Geisterreiches, dem es kraft seiner sittlichen Bestimmung zugehört, gliedert sich seinerseits zu umfassenderen Gestalten des Lebens, von denen eine jede gleichfalls, ein unvertretbares Glied des Gesamtprozesses, einen ihr allein vorbehaltenen Teil zu dem Kosmos des sittlichen Lebens beizusteuern hat. Und es ist bekannt genug, wie Fichte unter dem Eindruck der erschütternden Schicksale seines Volkes dahin gekommen ist, diese Abstufungen im Reiche der geistgeborenen Menschheit vor allem in den Nationen, diesen „Einzelheiten im Großen und Ganzen", dargestellt zu sehen, wie er demgemäß in der liebevollen Heranbildung des nationalen Eigenwesens und im feurigen Wetteifer dieser Gestalten des Geistes den eigentlichen Sinn des Menschheitsschicksales finden konnte. So dehnt sich das Prinzip der Individualität, zunächst erfaßt im Hinblick auf die höhere Bestimmung des Einzelwesens, auch auf die Wesenheiten höherer Ordnung, die Kollektivsubjekte des geschichtlichen Prozesses, aus. Und im Einklange damit findet dann Fichte auch im Staat, die atomistisch-naturrechtlichen Vorstellungen seiner jüngeren Jahre preisgebend, einen Lebensgehalt, der ihn den sittlich zu bewertenden und zu normierenden Lebenseinheiten einreiht. Die vom Staat geschaffene und garantierte Rechtsordnung, die er ursprünglich nicht scharf genug von der Sphäre des Sittlichen hatte trennen können, fügt sich, wenn auch als äußerliche, des Zwanges bedürftige Daseinsregelung und Vorstufe einer höheren Lebensform, dem Ganzen eines der sittlichen Idee sich unterstellenden Daseins ein.

Indem so die Sittlichkeit des formalen Gesetzes in eine niedere Sphäre verwiesen und die höhere Moralität auf ein Leben zurückgeführt wird, dessen unausschöpfbare Zeugungskraft immer neue Gestalten aus sich gebiert, hebt sich von selbst das negative Verhältnis auf, in dem die „ideale Individualität" der empirischen als einer zu „vernichtenden" gegenüberzutreten schien. Was vernichtet werden soll, das ist nur diejenige Gesinnung, die sich gegen das „Geisterreich" meint absperren zu können, weil sie im isolierten Selbst die Norm des Sittlichen schon zu besitzen glaubt. Dagegen die konkrete Wirklichkeit von Natur und Kultur, in die Mensch und Volk sich jeweils gestellt finden, ist so fern davon, einer „Vernichtung" überantwortet zu werden, daß sie gerade das Konkrete darbietet, welches in die höhere Form des Geistes übergeführt werden soll. Damit ist die sittliche Tat und Daseinsgestaltung verwiesen an die Welt der Geschichte als an das unerläßliche Medium ihrer eigenen Sichtbarkeit und Wirklichkeit.

Digitized by Google

Unverkennbar ist der ungeheure Umschwung des sittlichen Wertens, der hier auf den Bahnen eines von Kant ausgegangenen Denkers erfolgt: die Subsumierbarkeit unter eine allgemeine Regel, die für den ethischen Formalismus den sittlichen Wertgehalt ausmacht, kennzeichnet hier nun gerade die sittlichen Verhaltungsweisen untergeordneten Ranges, während umgekehrt die höheren Wertstufen im Reiche des Sittlichen gerade durch die Unableitbarkeit, Unwiederholbarkeit und Unersetzbarkeit ihres Inhalts ausgezeichnet sind. Ja, es ist recht eigentlich die sittliche Eingebung des schöpferischen Moments, die hier über alles Regelwerk emporgehoben wird. Denn je bedingungsloser die sittliche Lehre die unendliche schöpferische Besonderung des Geisterreiches verkündet, um so nachdrücklicher muß sie sich selbst jeden Versuch untersagen, der Entscheidung des Menschen und der Stunde die inhaltliche Ausfüllung dieser allgemeinen Forderung in Gestalt von Begriffen und Sätzen vorweg zu nehmen. Sie ist, im Unterschied vom Formalismus des kategorischen Imperativs, eine konkrete Lehre, sofern sie die qualitative Erfülltheit für jeden Moment des sittlichen Lebens postuliert — sie ist es ganz und gar nicht in dem Sinne, daß sie diese Erfülltheit in ihre eigenen Bestimmungen aufzunehmen sich unterfinge. Es ist die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen, die in solchen Einsichten und Festlegungen sich immer deutlicher herausarbeitet.

Man erkennt, von dem hiermit erreichten Punkt zurückblickend, die Folgerichtigkeit, mit der die Philosophie des „absoluten Ich", der diesem Begriff innewohnenden Dialektik Folge gebend, sich zu einer Auffassung des sittlichen Lebenszusammenhanges geführt sehen mußte, die Herders gefühlsstarken Intuitionen des geschichtlichen Kosmos zum mindesten sehr viel näher stand als der abstrakte Moralismus Kants. Daß jede konkrete Sittlichkeit „ihren Mittelpunkt in sich selber habe" — hätte man nicht die Quintessenz der sittlichen Lehre des späteren Fichte in diese Formel fassen können? Trotzdem wäre es voreilig, hier eine Deckung anzunehmen — selbst dann, wenn man, wie billig, die Differenz der Denkart und der begrifflichen Formung nicht in Anschlag bringt, die natürlich viel mehr bedeutet als eine Abweichung im Äußerlichen. Während Herder die Fülle des sittlichen Wertgehaltes so ganz und gar eingetaucht sieht in das Element des Historischen, daß er sich bisweilen bis zur Ununterscheidbarkeit in die Totalität der geschichtlichen Bewegung überhaupt aufzulösen scheint, bleibt umgekehrt auch bei dem Fichte der späteren Jahre das Bedürfnis, die Idee vor jeder Verflüssigung im Empirischen zu bewahren, so mächtig, daß er nun doch den ideellen Gehalt des Sittlichen, auch als einen durch und durch individualisierten, in einem höchst problematischen Abstand von der Konkretheit der geschichtlichen Bewegung erhält. Wie sehr auch der empirische Wille von Mensch oder Gemeinschaft seiner idealen Gestalt zudrängen möge, immer geht doch dies Streben auf die Verwirklichung eines „Bildes", das nicht etwa in diesem Ringen selbst, als ideelles Korrelat der in ihm selbst treibenden Kräfte, erst sich zu klaren Linien zusammenschließt, sondern in der Ewigkeit des alleinen Geistes als ruhendes „Urbild" bereits vorgezeichnet ist. Die ganze Unendlichkeit des sittlichen Wertgehalts, wie sie sich im Fortgange immer neuer Zeugungen in der Menschheit hervorbringt, ist gleichwohl in der Unbewegtheit des Ideals restlos vorweggenommen. Damit ist aber, mögen auch individuelles Urbild und individueller Kräftekomplex aufeinander angewiesen sein, doch noch ein Abstand zwischen beiden gesetzt, vermöge

Digitized by Google

dessen die Realisierung des Bildes als Übergang in ein andersartiges Medium, als Anpassung an ein der Idee selbst fremdes „Naturgesetz" erscheint. Seinen „sinnlichen" Ausdruck in der „Erscheinung" kann eben das Leben des ewigen Geistes doch nur um den Preis gewinnen, daß es sich mit solchen Realitäten einläßt, deren innere Dynamik seiner urbildlichen Ruhe äußerlich bleibt, also in einer „beschränkten Zeitgestalt". Das Leben der Idee und das Leben der Geschichte — sie scheinen durch ein relativ äußerliches Zusammenwirken etwas zustande zu bringen, was vermöge dieses seines Ursprunges doch nur ein unvollkommenes und getrübtes Bild der reinen Geistesgestalt sein kann. Die zeitlose Ruhe des individualisierten Ideals und die zeitliche Bewegung des individualisierten geschichtlichen Lebens verharren in einer Distanz, in der, wenn auch gemildert, etwas von dem Gegensatz zwischen zeitlosem Gesetz und zeitgebundener Gestalt fortdauert. So ist die Dialektik von Ideal und Wirklichkeit zum Nachteil des zweiten Gliedes verschoben. Es ist ein charakteristischer Ausdruck dieser Umlagerung, wenn Fichte von den „Dekreten" spricht, die das ideale Ganze an die Individuen ergehen läßt: die geschichtliche Bewegung hat nach Maßgabe ihres Könnens und im Material ihrer zeitlichen Formen nachzuzeichnen, was in der Zeitlosigkeit des reinen Geistes unabänderlich festliegt.

Daß das Ideal als zeitlos ruhende Gestalt sich dem Prozeß gegenüberstellt, mithin alle Dynamik von sich selbst ausschließt, das führt auch in der Auffassung von der Struktur jenes Prozesses selbst zu Verwicklungen. Ein so wohlgefügtes System idealer Forderungen kann, so scheint es, unschwer auf die Vielheit tätiger Menschen und Menschengruppen aufgeteilt werden; die Verwirklichung des Ideals erfordert nichts weiter als eine wohlgeregelte Kooperation der ihm Unterstellten. Daraus entspringen dann Formulierungen wie die, daß dem einzelnen Menschen, dem einzelnen Menschenkreis ein „Anteil", ein „Bruchstück", ein „Ausschnitt" des idealen Wertreiches als Arbeitspensum zugewiesen sei — und von da geht es dann weiter zu solchen Sätzen, die dem sittlichen Pathos Fichtes ohnedies so nahe liegen: daß der Einzele „nur" als Teil eines Ganzen, nur als Glied einer Gemeinde, nur durch Einfügung in die übergeordnete sittliche Totalität seine Sendung erfüllen könne, ja überhaupt seine Wirklichkeit habe. Mit dem Begriffspaar Ganzes-Teil aber verschwindet aus dem Bild der sittlichen Wirklichkeit die Spannung, die Fichte andererseits mit dem Hinweis auf den Wechselbezug der Iche mit Recht in den Vordergrund gestellt hatte: die Spannung zwischen der Innenwelt der Einzelpersönlichkeit und dem Kosmos der sie einschließenden Gemeinschaft. Ein Ich, das nichts weiter als Teil eines größeren Ganzen ist oder sein will, das womöglich seine Sittlichkeit als Gabe dieses Ganzen empfängt, gibt damit seinen monadischen Charakter und mit ihm auch die sittliche Selbstbestimmung dahin. Gewiß finden sich bei Fichte solche Wendungen, die jener eigentümlichen Spannung mehr gerecht werden: wenn er betont, daß in jeder Individualgestalt das eine Leben ganz (also doch nicht bloß in einem „Teil") zugegen sei, wenn er eine jede von ihnen das Ideal „von einer neuen Seite" offenbaren läßt, wenn er jeden Lebensmoment des Ich von der Unendlichkeit erfüllt sieht, so ist damit grundsätzlich einer Auffassung abgesagt, die den sittlichen Wertgehalt äußerlich in Teilen vergibt. Aber eine endgültige Klärung der eigentümlichen Dynamik, die Einzelleben und Gesamtbewegung ineinandergreifen läßt, wird doch schließlich durch die Jenseitigkeit, in der das zeitlose Ideal verharrt, unmöglich gemacht, und der Erfolg ist vielfach eine Mediatisierung des Ich, die es als Potenz des sittlichen Lebens auszulöschen droht. Abermals drängen sich Scheidungen und Gegensätze in den Vordergrund, in denen die dialektische Bewegung des Geistes mechanisch zerfällt wird.

Wenn also Fichtes Sittenlehre, betrachtet man sie vom Standpunkte des kategorischen Imperativs aus, der historischen Welt Herders um ein beträchtliches entgegenkommt, so behauptet sich innerhalb ihrer doch noch allzuviel von Strenge und Logizität der zeitlosen Prinzipien,

Digitized by Google

als daß eine wirkliche Synthese der gegensätzlichen Denkmotive erreicht werden könnte. Die Individualität des Sittlichen, die sie anerkennt, ist doch schließlich eine solche von Gnaden der Idee, nicht deren ebenbürtige Gegenspielerin.

J. G. Fichte, Naturrecht, 1796. System der Sittenlehre, 1798. Die Bestimmung des Menschen, 1800. Anweisung zum seligen Leben, 1806. Reden an die deutsche Nation, 1808. Staatslehre, 1813. Dazu die verschiedenen Fassungen der „Wissenschaftslehre".

3. DIE ROMANTIK. SCHLEIERMACHER.

Die Wandlungen in Fichtes Denken, die seine Ethik ausprägt, sind nicht ausschließlich als Fortbildung seiner eigenen Ansätze zu verstehen. So unerhört war der Reichtum und die Intensität der geistigen Bewegung, die jene Jahrzehnte erfüllte, daß nicht ein einziges denkerisches Motiv, lediglich sich selbst verpflichtet, in der Entfaltung seiner eigenen Konsequenzen hätte aufgehen können. Unaufhörlich schossen die Fäden herüber und hinüber, aus denen das Ganze der deutschen Philosophie des Geistes sich zusammenwob. So ist auch die entscheidende Wendung, die Fichtes Philosophie in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts nahm, undenkbar ohne die Veränderung des geistigen Klimas, die die Romantik ebenso sehr bezeugte wie bewirkte. Damit ist eine höchst komplexe Bewegung berührt, die, obwohl ganz und gar nicht darnach geartet, in einer eigentlichen Ethik den Ausdruck ihres innersten Wollens zu suchen, doch aus der Gesamtbewegung des ethischen Gedankens so wenig weggedacht werden kann wie der für sie in mancher Hinsicht wegweisende Herder. Ja, es sind geradezu jene von Fichte zwar geahnten, aber nicht zur Entwicklung gebrachten Einsichten der Herderschen Weltbetrachtung, die der romantische Geist in einer literarisch sublimierten, nicht selten auch ästhetisierend verdünnten Form auferstehen läßt. Damit erneut sich auf höherer Stufe das wechselvolle Gegenspiel der Grundmotive deutschen Geisteslebens, die das Leibnizsche System zusammengebracht, aber nicht versöhnt hatte — so zwar, daß nunmehr ebensosehr die philosophische Systematik sich den Anregungen der Gegenseite öffnet, wie diese sich im Element des philosophischen Gedankens zu rechtfertigen bestrebt ist. Und wiederum sind es die Probleme der Lebensgestaltung, also solche von letztlich ethischer Relevanz, die ein bevorzugtes Medium der Begeguung bilden.

Es wurde wiederholt hervorgehoben, daß die Region des Ethischen zu denjenigen Wertsphären gehört, die dem Prinzip der Individualität besonders schwer und spät bei sich Eingang gewähren. Insofern sind die Hemmungen sehr wohl verständlich, die sich in Fichtes vom Zentrum der Ethik her entworfenen Philosophie der Durchsetzung dieses Prinzips entgegenstellten. Viel williger erschließt sich ihm, wie gleichfalls wiederholt bemerklich wurde, diejenige Provinz des Wertreiches, deren Gebilde geradezu dieses Prinzip in sich verkörpern: die ästhetische. Hatte doch selbst die allenthalben nach Gesetz und Regel fahndende Philosophie Kants an dieser Stelle der Originalität des Genius das Vorrecht der schöpferischen Zeugung und damit seinen Schöpfungen die

Digitized by Google

Überlegenheit über Regel und Begriff zugestehen müssen. Indem nun in der Romantik eine Generation heranwuchs, der die Kunst weit mehr war als ein Sonderbezirk geistigen Schaffens und Genießens, nämlich ein „Organ des Weltverständnisses", eine Generation zugleich, in der sich der Durst nach künstlerisch inspiriertem Erleben eigentümlich mit dem Drang zu reflektierender Selbstdurchleuchtung paarte, konnte es nicht ausbleiben, daß auch die praktischen Lebensfragen in das Licht einer Betrachtung gerückt wurden, die Dichtung und Philosophie in einem nicht nur war, sondern auch sein wollte. Ein unmittelbar in Gedankenform auszumünzender Gewinn war von dieser zum Programm erhobenen Systemlosigkeit nicht zu erhoffen — wohl aber eine Gärung und Revolutionierung der Gedanken, deren Wirkung allenthalben zu verspüren war.

Mit der Lage der ethischen Probleme stand die romantische Geistesart schon durch einen wesentlichen Grundzug in innerlicher Verbindung. Romantische Geisteshaltung sucht ihr Wesen in der Polarität, in dem unausgesetzten Wechsel gegensätzlicher Positionen. Zwischen Endlichem und Unendlichem, Allheit und Besonderheit, Ewigkeit und Augenblick hält sich der romantische Geist, seine Souveränität genießend und an keine Einseitigkeit dahingebend, in der Schwebe. Man braucht nur diese Gegensätze in der Richtung auf das menschliche Leben zu konkretisieren, um alsbald, freilich in romantisierendem Sinne verflüssigt, das Problem wiederzufinden, mit dem wir den späteren Fichte beschäftigt sehen: die Individualität und das Ganze der Gemeinschaft sind die Pole des Menschenlebens, zwischen denen die Bewegung des romantischen Geistes oszilliert. Wenn nun freilich das Ideal des freien Geistes in der Erhebung über die Ausschließlichkeit dieser Gegensätze gesucht wird, so hat Theorie und Praxis des romantischen Geistes an mehr als einer Stelle aus der geforderten Überwindung der Extreme eine äußere Abfolge von seelischen Haltungen werden lassen, in denen je eine der antithetischen Stellungen mit einem nicht zu überbietenden Radikalismus durchlebt und ausgekostet wird. So ist das möglich geworden, was immer von neuem Verwunderung erweckt hat: daß eine und dieselbe Bewegung aus ihrem Schoß einen das Ich von allen Bindungen lossprechenden Individualismus und einen das gleiche Ich an umfassende Lebenseinheiten dahingebenden Universalismus hervorgebracht hat. Dort eine Thronerhebung der souveränen Persönlichkeit, welche die dem künstlerischen Schöpfertum vergönnte Freiheit über das ganze Leben und Handeln ausbreitet, welche als „romantische Ironie" schlechthin jede objektive Bindung, auch die an das eigene Werk, aufgibt und schließlich auch die letzten Gebote von Zucht und Sitte als platte Philistermoral in den Wind schlägt. Hier der inbrünstige Drang, sich alles eigenen Wollens, Planens, Handelns zu entäußern und sein Selbst im Strome eines überpersönlichen Lebens zergehen zu lassen, das alle Antriebe, Gestaltungen und Verantwortungen auf sich nimmt und so den Einzelnen mit der ganzen Seligkeit des Sichgetragen- und -geborgenwissens begnadet.

Es liegt auf der Hand, daß die eine wie die andere Denkart das Phänomen des Sittlichen zum Verschwinden bringt. Auch hier zeigt sich von neuem: jene eigentümliche Spannung, die das Wesen des Sittlichen ausmacht, wird sowohl in dem Falle ausgelöscht,

Digitized by Google

daß das Ich kein über seine Sonderheit Übergreifendes — sei es nun die Allgemeinheit einer abstrakten Norm oder die Allheit eines konkreten Lebenszusammenhanges — sieht und anerkennt, wie auch dann, wenn es sein eigenes Lebensprinzip in diesem Höheren sich auflösen läßt. Wieder und wieder erweist eine rein ästhetische Lebensdeutung — und ästhetisch in Stimmung und Haltung ist und bleibt letzten Grundes das individualistische wie das universalistische Erlebnis des Romantikers — ihr Unvermögen, der ethischen Problemwelt in sich Raum zu geben.

Trotzdem beschränkt sich die Bedeutung, die die Romantik für die ethische Gedankenentwicklung gewonnen hat, keineswegs auf den Anreiz, der von so herausfordernden Fassungen des Lebensproblems ausgehen mußte. Es lagen in dem romantischen Lebensgefühl gewisse Möglichkeiten des Suchens und des Genießens, die zu neuen Entdeckungen in der von Herder erschlossenen Erlebniswelt drängten. Jene schwebende Universalität der Lebensauffassung, die die Vielbeweglichkeit des Romantikers wenigstens anstrebt, wie konnte sie sich vollkommener erfüllen als durch eine Ausbreitung über die Vielgestalt des Menschlichen, wie es uns die Geschichte vorführt — eine Ausbreitung, die bei allem verweilt, in alles verstehend eintaucht, ohne doch an irgend eines sich völlig hinzugeben und damit die Freiheit jenes unverpflichteten Schwebens einem Beschränkten und Endlichen aufzuopfern. So übt die Romantik mit unendlich verfeinerten Organen jene Kunst der Einfühlung und Erweckung, mit der Herder den Gestalten und Gebilden der Geschichte genaht war. Und wenn wir bei Fichte zu beanstanden hatten, daß er die sittliche Idee, auch als eine individualisierte, dem Fluß der geschichtlichen Dinge noch allzu fern hält, so drohte hier von neuem die gegenteilige Gefahr einer völligen Auflösung der Idee im Strom des Werdens, winkte freilich auch ein Gewinn an geschichtlicher Schau, der bei der lebendigen Solidarität von konkreter Sittlichkeit und geschichtlicher Bewegung schließlich auch der Ethik zu statten kommen mußte.

Insbesondere nach einer Richtung hin wurden hier Einblicke gewonnen, die in der Folgezeit nicht mehr verloren gehen konnten. Mochte immerhin die Romantik, insoweit sie — ähnlich wie an manchen Stellen der spätere Fichte — den Willen des Individuums in die „organische" Totalität umfassender Ganzheiten auflöste, die sittliche Problematik ungebührlich abstumpfen, es bleibt ihr auch im Hinblick auf die Ethik das dauernde Verdienst, mit einer bis dahin unerhörten Eindringlichkeit den einheitlichen Lebensschwung der Kollektivkörper des geschichtlichen Prozesses und die in ihm liegenden geistigen Impulse erlebt und dargestellt zu haben. Daß eine Auffassung, die die sittlichen Phänomene nach Herkunft und Bestimmung in die Grenzen der individuellen Existenz einschließt und die Gemeinschaft lediglich als Produkt, Objekt, Zwischenstation, technischen Apparat bewertet, an den zentralen Phänomenen des sittlichen Lebens vorbeigreifen muß — diese Erkenntnis hat doch schließlich erst die Romantik zu einer unverlierbaren gemacht. Wenn auch ästhetisierend erweicht und mystizistisch verdunkelt, ist doch gerade die Idee des „Volksgeistes" und seiner „stillwirkenden Kräfte" zu einem treibenden Ferment in der Auffassung menschlichen Lebens geworden. Was die Romantik und, auf ihren Bahnen fortschreitend, die historische Schule zur Würdigung von gewordenem, nicht gemachten Recht, gewachsenem, nicht konstruiertem Staat beigesteuert hat, das konnte fürderhin auch in der Betrachtung des sittlichen Lebens und seines über Generationen hinweggreifenden Wachstums nicht mehr übersehen werden.

Mit der Idee des „Organismus", die der Romantik zum zusammenfassenden Symbol dieser ihrer Einsichten wird, ist zugleich die Stelle bezeichnet, an der das philosophische Denken Schellings, im Allgemeinen bei den Fragen der Metaphysik und späterhin der Religionsphilosophie festgehalten, sich dem ethischen Problemkreis am meisten nähert. Denn gerade er hat diesem in der Metaphysik der Natur einheimischen Begriff jene Weite und Bedeutungsfülle verliehen, die ihn zum Prinzip einer auch das Ganze des Menschenlebens umfassenden Weltbetrachtung tauglich machte.

Digitized by Google

Wenn aber die Romantik mit der schwebenden Unbestimmtheit ihrer Formeln fortgesetzt in Gefahr war, auch die notwendigen Scheidungen und Unterscheidungen in der mystischen Einheit des Alls untergehen zu lassen, wenn sie Individuum und Gemeinschaft, ästhetisches und religiöses, politisches und sittliches Erleben in ungegliederten Gesamtzuständen aufzulösen ständig daran war, so hat ein ihrem Kreise nahestehender, doch keineswegs voll zugehöriger Denker in bemerkenswert glücklicher Form den Wertgehalt dieser Bewegung festzuhalten, dabei aber aus dem Nebel unklarer Stimmungen und untragbarer Widersprüche herauszuheben verstanden. Die Idee der Individualität, die sich immer deutlicher als zentrales Problem der Philosophie und zumal der Ethik enthüllte, der von verschiedenen Seiten her die Dichter wie die Denker sich nahten, war von dem denkerischen Systemtrieb Fichtes allzu streng in der Starrheit des Zeitlos-Gültigen festgehalten, von dem dichterischen Rausch der Romantik allzu frei in Stimmung und Ahnung gelöst worden war: Schleiermacher war der erste, der ernstlich daran ging, das Erlebte im Begriff nicht zu ersticken sondern zu befestigen — den Begriff in der lebendigen Anschauung nicht zu verflüssigen sondern zu erfüllen.

Schleiermacher war an den von uns betrachteten Wandlungen der geistigen Lage schon insofern wesentlich beteiligt, als er mehr denn irgend ein anderer jene Erregung des religiösen Gefühls hat herbeiführen helfen, die ihre Wirkungen auch auf die ethische Problemgestaltung erstreckte. Was aber besonders hervorzuheben ist: gerade er hat der Lebensmacht der Religion ihr Recht in einer Form zurückerobert, die die Selbständigkeit der sittlichen Sphäre nicht nur unangetastet ließ, sondern in entscheidender Abhebung von allen religiösen Erlebnisgehalten nachdrücklich befestigte. Seit dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Lebenssystems sehen wir religiöse und ethische Lebensdeutung in unaufhörlichem Wechselspiel einander fliehen und wieder suchen, sehen wir bald die religiösen Überzeugungen zu moralischen Maximen verdünnt, bald die sittlichen Normen zu göttlichen Offenbarungen entstellt. Schleiermacher, in dem die religiöse Überlieferung von Mystik und Pietismus sich mit der philosophischen Gedankenwelt auseinandersetzte, hat der einen wie der anderen Wertsphäre ihren eigentümlichen Sinn so fest begründet, daß keine mehr die Rechte der anderen zu usurpieren mit gutem Gewissen versuchen durfte. Gerade in den jungen Jahren, da Schleiermacher dem romantischen Kreise im Geben und Nehmen am engsten verbunden war, hat er, und zwar charakteristischerweise in Bekenntnissen von denkbar persönlichster Prägung, das Gesetz beider Erlebnissphären in wechselseitiger Abhebung ausgesprochen, so zwar, daß in der einen wie der anderen das Prinzip der Individualität, dem er schon in der Form seiner Selbstdarlegungen seine Huldigung darbrachte, beherrschend in den Vordergrund trat. Individualität, die sich dem Makrokosmos, so wie er ihr als einziger sich darbietet, in demütig-

Digitized by Google

frommer Ergebung einfügt — Individualität, die ihren Mikrokosmos, so wie er ihr als einziger vorbehalten ist, in freier Tat und Verantwortung aufbaut: so treten sich religiöse und ethische Erlebniswelt gegenüber, beide eine unvergleichliche Erhöhung des Ich, beide gleich unentbehrlich einem vollentwickelten Menschentum — aber beide einander entgegengesetzt wie Opfer und Vollendung des Selbst. Stärker erlebt und eindringlicher verkündet als bei Fichte, tritt uns hier das Evangelium des „Eigentümlichen" im Menschenleben entgegen: daß „jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen solle, damit in der Fülle der Unendlichkeit alles wirklich werde, was aus ihrem Schoße hervorgehen kann" — diese Botschaft war nicht die Frucht spekulativen Bemühens, sondern Ausdruck unmittelbarster Lebensgewißheit.

Indessen bleibt es nicht bei einem Auseinander und Gegeneinander der beiden Provinzen des „Gemüts"; eine mechanische Zweiteilung des inneren Menschen wäre ja das Gegenteil der Lebensform gewesen, die Schleiermacher als ein überzeugter Jünger des Humanitätsgedankens suchte und durch die Aufnahme der Religion nicht zerstört sondern erfüllt zu sehen gewiß war. Gerade weil das Gefühl des Gebundenseins in höhere Zusammenhänge, weil die aus ihr entspringende Selbstbescheidung der sittlichen Selbstgewißheit die Wage hält, bleiben dieser „individualistischen" Ethik alle die Übersteigerungen verantwortungsloser Selbstherrlichkeit fern. Überhaupt zieht sich ein Zusammenhang von grundlegenden Einsichten, unbeschadet aller Autonomie der Wertregionen, dergestalt durch Religionsphilosophie und Ethik des jungen Schleiermacher hindurch, daß man das Gewicht der letzteren nicht voll ermessen kann, läßt man die Prinzipien der ersteren völlig aus dem Spiele. Diese nämlich gibt mit der bemerkenswerten Konzeption eines „Universums der Religionen" viel mehr als dieser Name besagt: nämlich eine Ansicht der geistigen Wirklichkeit überhaupt, die auch und gerade auf die Ethik ein neues Licht wirft. Wenn wir das ethische Denken, sobald es sich von der Alleinherrschaft des abstrakten Gesetzes gelöst hatte, immer stärker von der Frage bedrängt finden, wie denn die Selbstheit des sittlichen Ich und der Lebensschwung übergeordneter sittlicher Ganzheiten zusammen bestehen können — Schleiermachers Gesamtanschauung des geistigen Universums bahnt ihre Lösung wenigstens an. Denn sie vereint in durchaus origineller Form das Prinzip des monadischen Fürsichseins mit dem Blick für die übergreifenden Zusammenhänge der geistigen Wirklichkeit, die jedes „Für sich" zugleich zu einem „Im Ganzen" und „Für das Ganze" werden lassen. Zunächst freilich geht es Schleiermacher um das Pantheon der Religionen; er setzt die ganze Leidenschaft seines gefühlsdurchdrungenen Denkens daran, darzutun, wie die ins Unendliche gehende Individualisierung der religiösen Gesichte ihre lebendigste Verbundenheit und ihre Zusammengliederung in weiteren und engeren Kreisen gemeinsamen Erlebens nicht nur nicht ausschließe, sondern zur notwendigen Kehrseite habe, wie Individualität und Universalität in jeder echten religiösen Eingebung vereinigt seien. Aber unter der Hand weitet sich ihm dieses Bild des Kosmos religiöser Schauungen aus zu einer Vision des Geistes der Menschheit im ganzen, wie er sich in eine unabsehbare Gestaltenfülle, ewig jung und ewig ein anderer, ausgießt und dabei doch an jedem Punkte wieder zu umfassenden Bildungen zusammenrafft. Ja, ausdrücklich glaubt er dieser religiösen Betrachtung nicht nur der Religionen sondern des ganzen Menschheitswerdens gerade die tiefsten unter den Einsichten vorbehalten zu sollen, die man gemeiniglich der Historie zurechnet. Was Wunder, wenn das, was dieser vorgeblich rein religiösen Versenkung in das Schicksal der geschichtlichen Menschheit entspringt, in Wahrheit, nicht anders als bei dem ähnlich gestimmten Herder, ein kulturphilosophischer Aufriß des Menschheitsbaues ist, der für alles Mühen des Geistes und insbesondere auch für sein Ringen um die Sittlichkeit wertvollste Aufklärung leistet. In der

Digitized by Google

Tat: wenn Schleiermacher jenem „unübersehlichen Ineinandergreifen" nachsinnt, „wo nichts Bewegliches ganz durch sich selbst bewegt wird und nichts Bewegendes nur sich allein bewegt", wenn er alles scheinbar Vereinzelte und Besonderte von dem „magischen Kreis" überlegener Geistesmächte umspielt und durch diese kreisende Bewegung „auch das Entfernteste in eine tätige Berührung gesetzt" glaubt, so sehen wir in solchen Sätzen mit einer kaum zuvor erreichten Klarheit das bewegte Gefüge des Lebens aufleuchten, das die deutsche Metaphysik den Konstruktionen des „natürlichen Systems" entgegenstellte — wie denn auch in den polemischen Ausführungen, die den lebensleeren Abstraktionen der „natürlichen Religion" gelten, das Grundsätzliche dieses Gegensatzes mit voller Klarheit heraustritt. Bei der universalen Bedeutung dieser Konzeption versteht es sich von selbst, daß auch und gerade die ethischen Gedanken des jungen Schleiermacher allenthalben als ihren Hintergrund diese Gesamtansicht des lebendigen Geistes sichtbar werden lassen und demgemäß, nicht anders als es bei Fichte geschieht, die Moralität des gleichmachenden Gesetzes in die niederen Sphären des sittlichen Lebens verweisen. Und unschwer entdeckt man hinter den Formeln dieser Theorie mit ihrer Entgegenstellung von Individuum und Universum, Endlichem und Unendlichem, Augenblick und Ewigkeit einen Gang des Denkens, der gleichfalls auf dialektische Bewegtheit hindrängt. Auch der Philosoph des Glaubens kann sich nicht der mächtigen Strömung entziehen, die alle Sonderrichtungen der geistigen Deutung in sich hineinzieht.

So beachtenswert und vorwärtsweisend nun aber der nicht nur von den philosophierenden Zeitgenossen, sondern auch von den Späteren meist verkannte systematische Kerngehalt sein mag, den die Frühwerke Schleiermachers in sich bergen — unstatthaft wäre es, zu übersehen, an welcher Stelle er Berichtigung und Ergänzung forderte. Die Fortbildung, in der wir Schleiermachers Gedanken in der Folgezeit begriffen sehen, läßt schon Wesentliches von dem sachlich Gebotenen sichtbar werden. So meisterlich wir bei dem jungen Schleiermacher den gliederreichen Bau des Lebens der sittlich strebenden Menschheit analysiert finden, es läßt sich nicht verkennen, daß es zunächst ganz vorzugsweise das „Leben" in einem begrenzten Sinne, d. h. das freie, ungeregelte Ausströmen und Ineinanderströmen schöpferischer Wallungen ist, was die Seele dieses philosophierenden Herrenhuters sucht und liebt. Wie er neben derjenigen Kirche, die nichts anderes ist als der freie, immer von neuem sich bildende Zusammenschluß religiös ergriffener und lebendigen Austausch suchender Seelen, die objektivierte, in Dogmen und Institutionen gefestigte Kirche durchaus in den Schatten treten läßt, so sind überhaupt in dem Bilde des menschheitlichen Kosmos, das ihm vorschwebt, die bestimmten Gliederungen und Abgrenzungen des kulturell-gesellschaftlichen Systems durchaus zugunsten der gelösten Bewegung des Geistes gemildert, stellenweise getilgt. Wir vermissen in dieser Gesamtansicht der Menschheit einigermaßen die festgefügte Architektonik, ohne die ein historisches und so auch insbesondere ein in sittlichem Sinn geordnetes Leben nicht sein kann; es ist noch mehr in ihm von der schwebenden Freiheit des romantischen Geistes zu finden, als die Härten des Lebens verstatten.

Damit ist schon die Richtung bezeichnet, in der Schleiermachers Ethik über ihre erste Fassung hinausschritt. Und zwar ist es ein keines-

Digitized by Google

wegs äußerliches Zusammentreffen, daß Schleiermacher eben da, wo er die notwendigen, dem Augenblick überlegenen Formen der geistigen Wirklichkeit zu bestimmen sucht, zugleich sich um begriffliche Formen der Untersuchung bemüht zeigt, die ihren Ergebnissen eine mehr als empirische Geltung verbürgen. Die zunächst verwirrende Vielfältigkeit menschlichen Strebens sucht er auf wenige, unter sich wiederum verknüpfte Prinzipien zurückzuführen; denn nur so, das ist seine Überzeugung, kann es gelingen, der Vielzahl der ethischen Forderungen den rechten Sinn zu geben und die notwendige Einheit zu verleihen. Schon mit diesem Ausgangspunkt ist die Universalität der Fragestellung bezeichnet, von der sich Schleiermacher, dem Ansatz der Jugendschriften treu bleibend, im Ausbau seiner Ethik leiten läßt. Hatte die ethische Auslegung immer wieder Neigung gezeigt, das sittlich Belangvolle nur in einem Ausschnitt menschlicher Gesinnungen und Handlungen heimisch zu glauben — Schleiermachers überschauender Blick will von einer solchen Beschränkung nichts wissen. Die Ethik umspannt nicht nur das Ganze des menschlichen Seins und Tuns, sondern gibt auch über die letzten Gliederungsprinzipien dieses Ganzen Aufschluß. Das „höchste Gut", in dessen Darstellung Schleiermachers Ethik kulminiert, wäre nicht das, was der Name besagt, wenn es nicht die Beziehung auf alles in geistigem Sinne belangvolle Geschehen im Menschenleben in sich schlösse. Es entspricht dieser Universalität der Fragestellung, wenn Schleiermacher ausdrücklich der Ethik als Gegenglied die Geschichte, also eine Disziplin von gleich allumfassendem Charakter, zuordnet: was die Ethik „spekulativ", also in Form allgemeiner und letztgültiger Prinzipien ausspricht, das gibt die Geschichte „empirisch", d. h. in der konkreten Fülle der lebendigen Erscheinung. Die allgemeinen Formeln aber, in denen Schleiermacher das Gefüge dieser geistig-sittlichen Welt glaubt aussprechen zu können, gewinnt er, indem er die allgemeine Bestimmung des Prinzips der Sittlichkeit mit Hilfe zweier sich kreuzender Begriffspaare wiederum dialektischen Charakters spezifiziert: ist alles sittliche Tun zu definieren als ein Handeln, durch welches die „Vernunft" sich auf die „Natur" richtet, so bestimmt sich dieses Handeln des näheren, insofern es einmal entweder ein „organisierendes", d. h. ein gestaltendes, unterwerfendes, oder ein „symbolisierendes", d. h. ein erkennendes, darstellendes ist, insofern es zum anderen entweder auf ein Allgemeines, ein „Identisches", oder auf ein Eigentümliches geht. Daß der Mensch die gesamte Wirklichkeit in organisierendem und symbolisierendem Tun umfasse, und daß dies in der Richtung sowohl auf das Allgemeine als auch auf das Individuelle geschehe, das ist der Inbegriff des als „höchstes Gut" dem Menschen Aufgegebenen. Wir verfolgen nicht im einzelnen die Wege, auf denen Schleiermacher durch Kreuzung der genannten Begriffspaare dem geistigen Kosmos die Gesetze seines Aufbaus abzugewinnen sucht. Es läßt sich nicht

Digitized by Google

leugnen, daß es hier ohne Gewaltsamkeiten und Künstlichkeiten nicht abgeht. Wesentlich ist dies, daß Schleiermacher durch diese Deduktion aus Begriffen zu einer Vierzahl von Gestaltungen gelangt — einer Vierzahl, die sich ihm in der Überschau über die Welt der Geschichte dergestalt bestätigt, daß die gebotene Zusammenstimmung des Spekulativen und des Empirischen sich herstellt. Es sind dies die geisterfüllten, geistwirkenden Gemeinschaften der Kirche, des Staates, der Wissenschaft und der freien Geselligkeit. Sie alle im Verein und in der sachlich gebotenen Wechselwirkung stellen in sich jenes höchste Gut dar, dessen Beschreibung die Sache der Ethik ist.

An diesem Aufriß eines ethischen Systems ist mehreres bemerkenswert. Was Schleiermacher das „höchste Gut" nennt, das schließt in ungeschiedener Einheit zwei Momente in sich zusammen, die gewisse ethische Richtungen nicht entschieden genug glaubten sondern zu können: den ideellen Sinngehalt, dem die Arbeit innerhalb jener vier Lebenssysteme dient, und die reale Struktur, die Gemeinschaftsform des Menschentums, das in ihnen und durch sie sich jenes Gehalts zu versichern strebt. Gemeinschaftlicher Wert und Wertgemeinschaft scheinen unter dem Aspekt dieser Ethik zu einem zu werden. Man erkennt den tiefen Gegensatz dieser Denkweise zu jenem Typus der Ethik, den Kant verkörpert — jenem Typus, der jede Aussage über das, was sein soll, mit aller erdenklichen Schärfe von solchen Begriffen und Sätzen glaubt scheiden zu müssen, die auf ein Seiendes sich beziehen. In der Tat ist es ein fundamentaler Gegensatz des Denkens, der hier zutage tritt. Auch Schleiermacher gehört hinein in die Reihe jener Denker, die in entschiedenster Ablehnung des Dualismus, in dem Kant Vernunft und Natur, Freiheit und Notwendigkeit, Pflicht und Neigung, Gesetz und Gestalt gegenüberstellte, gerade in der höheren Einheit beider, in dem Wirklichwerden der Idee das Wesen des Geistes fanden. So ist es durchaus folgerichtig, wenn Schleiermacher das höchste Gut nicht in dem Jenseits eines Ideenreiches, sondern in der vollen Lebendigkeit seiner konkreten Auswirkung aufsucht.

Durch diese Richtung der Betrachtung aber wird nun der Problemkreis derart erweitert, daß die Frage nicht zu umgehen ist, ob nicht die Grenze einer ethischen Untersuchung damit bereits überschritten sei. Selbst wenn man dem zustimmt, daß keine menschliche Handlung der sittlichen Würdigung entzogen werden dürfe — ist damit auch schon der Ethik die Aufgabe zugesprochen, den Umkreis dieser Handlungen nach seinen möglichen Richtungen und Gliederungen zu bestimmen? Denn solches geschieht hier in der Tat. Schleiermachers Ethik unternimmt nichts geringeres, als das Ganze des Lebens, in dem die geschichtliche Bewegung der Menschheit vorwärtsschreitet, nach den Grundrichtungen des Geistes, die in ihm wirksam sind, nach den durchgehenden Gliederungen, in die er sich besondert, zu entfalten. Nicht umsonst finden auch die Familie, die Sprache, das Recht, das Eigentum, die Wirtschaft, die Kunst innerhalb dieses Begriffsgebäudes ihren Ort. Damit wird aber seine Ethik zu einer Prinzipienwissenschaft der Kultur, zu einer philosophischen Kulturtheorie. Nun ist es ja zunächst eine Frage der philosophischen Terminologie, ob man eine solche Untersuchung,

Digitized by Google

deren Bedeutung für die Ethik außer Zweifel steht, geradezu in den Problemgehalt dieser Ethik aufnehmen oder einer besonderen Disziplin vorbehalten will. Aber Schleiermachers Ethik selbst kann uns darüber belehren, daß und weshalb diese Zusammenfassung nicht ohne Bedenken ist. Denn unverkennbar hat sie bei ihm die Wirkung, daß die ethische Qualifikation der Handlungen schlechthin zusammenfallend gedacht wird mit derjenigen, die sie bei Unterstellung unter das Prinzip der fraglichen Wert- und Gemeinschaftssphäre erfahren. Man wird aber doch zum mindesten fragen müssen, ob die Bewertung, die z. B. ein im Sinne der Wissenschaft, im Interesse der Gemeinschaft des Wissens belangvolles Tun als solches erfährt, zugleich den sittlichen Wert des gleichen Tuns entscheide oder ob nicht, unbeschadet des Zusammenhangs beider Bewertungen, eine Verschiedenheit der für sie maßgebenden Kriterien nicht nur anzunehmen, sondern recht eigentlich durch die Ethik aufzuweisen und zu rechtfertigen sei. Indem die Ethik hier mit Recht ihre Interessen über die ganze Breite menschlichen Wertschaffens ausdehnt, entgeht sie nicht ganz der Gefahr, ihr Eigenrecht an die besonderen Prinzipien dieses Schaffens dahinzugeben; statt sich mit der Kulturphilosophie zu der sachlich gebotenen Zusammenarbeit zu verbinden, löst sie sich in sie auf. So bleibt Schleiermacher das Verdienst der Erkenntnis, die wir schon bei Smith auftauchen sahen: daß jede konkrete Sittlichkeit die Prinzipien nicht außer acht lassen dürfe, denen gemäß der menschliche Geist sich in die Vielfältigkeit seiner Funktionen und Lebenssysteme auseinanderlegt, so wahr alles nur erdenkliche Tun, das Material der sittlichen Beurteilung, diesen Prinzipien untersteht; aber zugleich zeigt er die Gefahr, der eine das Sollen mit dem Sein in eins setzende Betrachtung nur allzu leicht unterliegt: die Gefahr einer Auflösung der sittlichen Idee in die totale Bewegung des Lebens. Damit wird aber nicht nur die Spannung ungebührlich abgemildert, in der die sittliche Idee gegenüber dem Leben verharrt — daß in Schleiermachers Ethik eine „Pflichtenlehre" nicht fehlt, ändert nur wenig daran — sondern es wird auch eine weitere Gruppe von Gegensätzen gedämpft, die die Ethik am wenigsten leicht nehmen darf, weil gerade von ihnen das ethische Leben Antrieb sowohl als auch Material empfängt. Solange man die Wertbezirke der Kultur lediglich nach Maßgabe der in ihnen gebietenden idealen Prinzipien betrachtet, kann es scheinen, als ob ein reibungsloses Einvernehmen auf Grund einer schiedlich-friedlichen Arbeitsteilung zwischen ihnen möglich sei. Ganz anders, wenn man sie so betrachtet, wie sie in Kopf und Herz des tätigen Menschen, im lebendigen Gefüge der Gemeinschaft einander begegnen: sofort verwandelt sich das Nebeneinander der Prinzipien in ein vielfältiges Gegeneinander konkurrierender Motive, von denen ein jedes den ganzen Menschen für sich haben möchte. Die hier entspringenden Konflikte aber — wem sollten sie eher als zentrale Angelegenheit zufallen als der Sphäre des Sittlichen? Unmöglich kann indessen diese wählende und richtende Funktion, die das sittliche Gewissen gegenüber der Vielheit von Forderungen des Geistes ausübt, innerhalb eines Systems der Ethik voll zu ihrem Rechte kommen, dem das Sittliche in dem Ganzen jener Forderungen mehr oder minder aufgeht. Nur wenn die sittliche Sphäre, obwohl zu dem Ganzen der Werte überhaupt in fester Beziehung stehend, sich als Wertbezirk eigenen Rechts ihnen gegenüber in aller Klarheit behauptet, kann sie schlichtend in solche Konflikte eingreifen, die jene, weil allesamt gleichsam in ihrer eigenen Domäne verharrend, nie und nimmer zu entscheiden vermöchten. Es entspricht der hier angedeuteten Unzulänglichkeit der Schleiermacherschen Ethik, daß sie zwar jene vier Sphären des „höchsten Gutes" eingebettet sein läßt in die Totalität eines Lebensprozesses, der keinerlei mechanische Scheidungen kennt, aber doch diese lebendige Bezogenheit — wenigstens im idealen Entwurf — ganz vorwiegend als eine solche der Ergänzung und Förderung, kaum als eine in Konfliktform sich aktualisierende darstellt.

Fr. v. Schlegel, Jugendschriften, herausgegeben von J. Minor. Novalis (Fr. v. Hardenberg), Schriften, herausgegeben von E. Heilborn. F. E. D. Schleiermacher, Reden über die Religion, 1799. Monologen, 1800. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803. Entwurf eines Systems der Sittenlehre (herausgegeben von A. Schweizer; neuer Abdruck von F. M. Schiele, Leipzig 1911).

Digitized by Google

4. HEGEL.

Indem unsere Gedankenbewegung uns an das mächtige Gebäude der Hegelschen Philosophie des Geistes heranführt, treten wir in eine Situation ein, in der eine wieder und wieder hervorzuhebende Schwierigkeit unseres Beginnens sich bis zur Unlösbarkeit verschärft. Konnten wir in keinem Falle die ethischen Grundsätze der Philosophen aus dem Ganzen ihrer Weltansicht ablösen, ohne wesentliche Zusammenhänge zu zerstören, so ist das gleiche Verfahren, geübt angesichts des Hegelschen Systems, nicht nur faktisch kaum durchführbar, sondern auch mit dem logischen Grundprinzip seines Gegenstandes in unauflösbarem Widerspruch; es zerstört also im Grunde dasjenige Gebilde, das es darzustellen wünscht. Denn wenn das Hegelsche System nichts Geringeres als das Ganze des sich entfaltenden Geistes in die Form des Systems aufzunehmen sich zur Aufgabe setzt, so steht diese Arbeit des Begriffes unter der Herrschaft des Grundgedankens, daß der Geist, wie auch immer er in unendlichen Unterscheidungen sich zerlegen und entzweien mag, niemals zu einem Nebeneinander abtrennbarer und demgemäß aus sich heraus verständlicher Sonderrichtungen und -sphären auseinanderfällt, vielmehr jede dieser Selbstbesonderungen wieder in das Ganze seiner lebendigen Bewegung zurücknimmt, damit ihr Sinn und ihre Funktion sich erfüllen könne. Sowohl der Gegenstand der Betrachtung als auch die Form dieser Betrachtung selbst — oder besser gesagt: die innere Einheit dieser beiden — sie hat ihr Wesen in einer Ganzheit, die ein Herausheben eines Besonderen nur als ein Vorläufiges und im Gange der Gedankenbewegung wieder „Aufzuhebendes" zuläßt. Damit fällt insbesondere eine Scheidung dahin, die überall da vorausgesetzt wird, wo man eine philosophische Ethik aus sich und in sich meint begründen zu können: die Scheidung einer „theoretischen" und einer „praktischen" Vernunft — mit ihr aber auch die Möglichkeit, von Hegels Ethik als von einem geschlossenen „Teil" seines Systems Rechenschaft zu geben.

Nun aber ist derselbe Umstand, der diese Problemzerteilung unmöglich macht, zugleich darnach angetan, der Philosophie Hegels gerade für unser Sonderanliegen ein erhöhtes Gewicht zu verleihen. Hegel sieht das Ganze des Geistes nicht als ruhendes System verbundener Bemühungen und Leistungen, sondern als eine Bewegung, die in stufenförmigem Voranschreiten, durch Selbstzerlegung und Selbstvereinigung, immer gehaltvollere Gestaltungen ihrer selbst in die Wirklichkeit überführt. Der Geist erfüllt seine Bestimmung in einer „Selbstbewegung", die den Ertrag jeder durchschrittenen Stufe in den folgenden „aufhebt". Damit ist die Geschichte in das System des Geistes aufgenommen. Das Ganze des Geistes, das zu begreifen sich diese Philosophie vorgesetzt, fällt zusammen mit dem Ganzen des historischen Prozesses, in dem der Geist

Digitized by Google

in der harten Arbeit der Jahrtausende das in ihm Beschlossene hervorholt und vor sich ausbreitet. Weg und Ziel, für den gemeinen Verstand äußerlich geschieden, sind hier in Wahrheit eins: auf jeder Station des Weges ist gleichsam das Ziel schon irgendwie gegenwärtig, und in dem Ziel ist der Weg aufbewahrt. Damit ist zugleich der scheinbar unlösliche Widerspruch zwischen der begrifflichen Strenge des Systems und der konkreten Fülle der Historie getilgt: das in der geschichtlichen Anschauung Gegebene ist als im Sinne der Idee notwendig erkannt, d. h. in die Form des Begriffes aufgenommen.

Was diese Metaphysik in überkühner Verheißung sich zutraut, das muß, wenn es gelingt, gerade der ethischen Reflexion mit einem Schlage aus einer Schwierigkeit heraushelfen, in der sie sich wieder und wieder festgerannt. Idee und Geschichte, zeitloses Gebot und zeitgebundene Bewegung sahen wir einander immer stärker zustreben und doch schließlich entweder in einem nicht überbrückbaren Abstand verharren oder zu unterschiedsloser Einheit verrinnen. Hier aber war die zeitlose Notwendigkeit der Idee gerade im Stufengange der zeitlichen Bewegung aufgedeckt, die zeitliche Bewegung in die reine Logik der Idee aufgenommen. Die Geschichte in ihrer idealen Notwendigkeit begreifen — das heißt nichts Geringeres, als die scheinbar unversöhnlich Geschiedenen auf ihre Identität zurückzuführen, eine Identität, die gleichwohl das vorher Unterschiedene als „Momente" ihrer selbst reinlich auseinanderhält.

In der Tat eröffnet diese Selbstdurchleuchtung des Geistes auch für die ethische Problemwelt gewisse Durchblicke, die eine solche Lösung in Aussicht stellen. Denn wenn Hegels Denken sich am Leitfaden der Idee durch das Gedränge der geschichtlichen Gestalten hindurcharbeitet, so liegen in der Ordnung und Stufenfolge, die sich ihm entschleiert, auch und gerade die sittlichen Forderungen des menschlichen Geistes mit enthalten — und dies in dem doppelten Sinne, daß einmal die gelebten Gestalten der Sittlichkeit, wie sie sich in den Nationen, Staaten und Kulturen oder auch in entdeckerischen Persönlichkeiten darstellen, zum andern aber nicht minder die Lehren und Meinungen über das, was sittlich zu heißen verdiene, sich in eine wohlgegründete, weil auf die Idee zurückführbare Ordnung einstellen. Statt in der abstrakten Allgemeinheit eines dem Konkreten entgegengesetzten und deshalb rein formalen Begriffes ausgetilgt zu werden, findet die Bewegtheit des ethischen Erlebens und Sinnens Aufnahme in der konkreten Allgemeinheit einer Idee, die jedem Besonderen die aus ihrer eigenen Notwendigkeit entfließende Funktion im Ganzen zuweist. Damit rückt nun insbesondere die Geschichte des ethischen Gedankens in eine ganz neue Beleuchtung: die mannigfachen Thesen über Wesen und Bestimmung des Sittlichen, die in der Dialektik der ethischen Reflexion einander bekämpft haben, werden zwar insgesamt vom Standpunkte dieser Metaphysik aus entkräftet — aber, wie es dem Geist des Systems entspricht, geschieht dies keineswegs in der Form, daß sie als Irrtümer verneint, also gleichsam ausgelöscht werden, sondern dergestalt, daß ihnen, weil sie ein Moment des zu klärenden Ganzen wenn auch in einseitiger Übersteigerung ausprägen, ein relativer Wahrheitsgehalt belassen und in dieser Gestalt Anfnahme in das gedankliche Ganze gewährt wird.

Damit wird nun Hegels Ethik gleich dem System, in dem sie beschlossen ist, zur kühnsten Zusammenfassung der auseinander und gegeneinander strebenden Grundgedanken, die sie als geprägtes Gut vorfand. In ihr begegnen wir dem abstrakten Moralbegriff Kants nicht weniger als der Fülle lebensvoller Anschauung, die Herder und die Romantik suchten; sie vereint in sich das Schema einer nach den Prinzipien des „natürlichen Systems" gefügten bürgerlichen Lebensordnung, die Regeln des in dieser waltenden formalen Rechts und die bewegte Totalität von Volk und Staat — so zwar, daß jedes dieser Momente mit jedem anderen in eine notwendige Beziehung tritt und doch

Digitized by Google

mit keinem in eins verfließt. So scheint der baumeisterlichen Kraft eines überschauenden Geistes zum guten Ende gelungen zu sein, was im Beginne dieser Entwicklungsreihe in genialem Vorgriff, aber mit unzulänglichen Mitteln von Leibniz unternommen wurde: eine Synthese, die jedem Motiv des geistig-sittlichen Lebens sein Recht sichert, keines auf Kosten der übrigen zur Absolutheit erhebt.

Hegel sucht diejenigen Phänomene, die man der Sphäre des Sittlichen zuzuweisen pflegt, auf derjenigen Stufe des sich selbst entfaltenden Geistes, auf der er, aus der Isoliertheit des Einzeldaseins heraustretend, sich in das Material dieser irdischen Welt hineinbegibt und somit zum „objektiven Geist" wird. Dem objektiven Geist kommt eine höchst charakteristische Mittelstellung zu zwischen dem „subjektiven", d. h. noch ganz und gar in der Partikularität sich verschließenden, und dem „absoluten" Geist, als welcher er in voller Reinheit, nicht durchsetzt mit der Stofflichkeit des zeitlichen Daseins, sich in seiner ideellen Struktur erfaßt und begreift. Damit ist in der Tat die ethische Sphäre an der rechten Stelle dem System eingereiht. Denn alle Problematik des sittlichen Lebens entspinnt sich in der Begegnung des Geistes mit einer zeitgebundenen Wirklichkeit, der es nach Maßgabe der in ihr ruhenden Möglichkeiten und Forderungen ein höheres Leben einzubilden gilt. Die näheren Bestimmungen dieser Zone der geistigen Wirklichkeit halten die Mitte zwischen einer moralistischen Verengerung des sittlichen Bereiches und jener insbesondere bei Schleiermacher bemerklichen Überspannung des Begriffes der Sittlichkeit, die schließlich jedwedes geistig belangvolle Tun als solches für sie in Anspruch nimmt. In der Synthese, die der absolute Geist als Kunst, Religion und Philosophie vollzieht, ist die Sphäre der objektiven Sittlichkeit zwar nicht getilgt, wohl aber in einer Weise „aufgehoben", die sie selbst als „Moment" einem höheren Ganzen einordnet.

In der dialektischen Innengliederung aber des objektiven Geistes selbst finden wir nun Lebensprinzipien und Lebenserscheinungen sowohl aufs klarste voneinander geschieden als auch aufs innigste miteinander vereint, deren wechselseitige Abgrenzung und sachgemäße Normierung der Reflexion seit dem Zerfall des mittelalterlichen Lebenssystems immer wieder zum Problem geworden war. Um das Entscheidende voranzustellen: wenn Hegel den Geist als den objektiven kulminieren läßt in derjenigen Synthese, die er mit dem ihr eigens vorbehaltenen Namen der „Sittlichkeit" auszeichnet, so vollendet sich die dieser Sittlichkeit selbst wiederum immanente Dialektik in der Erscheinung des Staates. In jenem berühmten Dreischritt, in welchem Hegel die Selbstbewegung des Geistes sich vollziehen sieht, hebt sich der objektive Geist zur Sittlichkeit, die Sittlichkeit zum Staat empor. Noch nie hatte ein Denker mit dieser Entschiedenheit und systematischen Folgerichtigkeit dasjenige Gebilde zur Krone der Sittlichkeit zu erhöhen gewagt, das man mehr als einmal um seiner sittlichen Indifferenz, wenn nicht

Digitized by Google

Fragwürdigkeit willen aus dem Bezirk des sittlichen Lebens verbannt hatte. Insoweit der Geist überhaupt in die Erdenwirklichkeit eingeht, vollendet er sich im Staat; damit wird der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", ja der „Gang Gottes auf der Welt".

Nun muß man freilich den Hegelschen Begriff des „Staates" recht verstehen, damit diese seine „Vergöttlichung" das Befremdliche, ja Abstoßende verliere, das man immer wieder an ihr hat finden wollen. Dieser Staat ist ja gemäß den Prinzipen des Systems nie und nimmer eine Lebensmacht, die sich den anderen Potenzen des sittlichen Lebens äußerlich zur Seite stellte, womöglich aus dieser Position heraus ihnen den sittlichen Gehalt streitig machte: im Gegenteil, er hat seine Wirklichkeit nur deshalb und nur insoweit, wie er sie alle als „Momente" in sich aufnimmt. Werden diese damit einem übergreifenden Ganzen eingefügt, so büßen sie zwar die absolute und alleinige Geltung ein, die ihnen durch die Abstraktionen einseitig gerichteter ethischer Lehren zugebilligt worden war; keineswegs aber werden sie ihres eigenen Sinnes zugunsten höherer Prinzipien beraubt; im Gegenteil: ihr Sinn wird gerade dadurch erst klar umgrenzt und fest begründet, daß er sich als unentbehrliches Moment in diejenige Totalität des Lebens einstellt, deren Aufbau erst mit der Zuwendung zu ihrem Telos, dem Staat, offenbar wird. Erwehrt man sich der Versuchung, die anderen sittlichen Mächte aus dem Staat herausgesetzt zu denken, gibt man also dem Staatsbegriff Hegels den Vollgehalt, in dem er von seinem Urheber gefaßt worden ist, so fällt der Vorwurf einer blinden Staatsvergötzung dahin. Der Staat gibt, das ist Hegels Überzeugung, denjenigen Lebensbewegungen in sich die abschließende Form und die entscheidende Richtung, die seine Zeit in dem Begriff des „Volksgeistes" zusammenzufassen liebte. Er glaubte zu wissen, daß der ihren Kern bildende sittliche Gehalt sich erst mit der Erhebung zu dem bewußten und gewollten Leben im Staat und für den Staat zu Gestalt und Wirkung bringe. Damit ist der Vorwurf unverträglich, als ob Hegel in der von der konkreten Fülle des nationalen Lebens abgelösten reinen Form des Staates, in der Institution als solcher, das Ganze der Sittlichkeit konzentriert glaube.

Des Näheren bestimmt sich die Architektonik des Lebenszusammenhanges, der sich zum Staat emporhebt, in der Form, daß dieser, um das Leben der Sittlichkeit zum konkreten Ganzen zu runden, zwei als Thesis und Antithesis eineinander zugeordnete Lebensgebilde in seiner Synthesis „aufhebt": die Familie und die „bürgerliche Gesellschaft". In der letzteren sehen wir, merkwürdig genug, ein Lebensgefüge wieder auftauchen und zugleich innerhalb genau festgelegter Grenzen als sittlich rehabiliert, das in einer mächtigen Überlieferung zum einzigen Fundament der Sittlichkeit erhöht, von der Gegenseite her mit der gleichen Ausschließlichkeit jeder sittlichen Relevanz beraubt worden war: es ist das „System der Atomistik", d. h. jener von den isolierten Individuen her rational konstruierten Mechanismus der Gesellschaft. Denn, insoweit der Mensch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, in der Arbeit des bürgerlichen Berufes tätig ist, gehorcht er in der Tat den Antrieben, die der Selbstsucht und damit der Rücksicht auf seine isolierte Privatexistenz entspringen. Sittliche Bedeutsamkeit aber kann und soll dieser Lebenssphäre dessen ungeachtet beigelegt werden, weil vermöge der strengen Wechselbezogenheit, in der die privaten Interessen hier durch die Notwendigkeit der Dinge miteinander verbunden sind, vermöge der

Digitized by Google

allseitigen Abhängigkeit der Bedürfnisse doch schließlich ein über das Einzeldasein hinausgreifender Gesamtzusammenhang sich herstellt und somit ohne jede dahingehende Absicht, ja im Wiederspruch mit dem bewußten Wollen der Individuen, die Enge einer nur auf das Selbst bedachten Denkweise überschritten wird. Die sittliche Erheblichkeit dieser Sphäre äußert sich darin, daß der Staat seine Gesamtexistenz in Gestalt von Recht und „Polizei" auch nach der Seite dieses Systems der Interessen hin ausbaut. Als notwendiges Gegenglied hat dieses System der rationalen Zweckverknüpfungen sich gegenüber die Lebensgemeinschaft der Familie, die umgekehrt, als Herd aller die Menschen im Innersten bindenden Lebensbeziehungen, den Einzelnen hineinführt in den Lebensbund der gesinnungsmäßig geeinten Gemeinschaft, die auf den Staat als ihre letzte Vollendung hinstrebt. Dieser seinerseits, weil die beiden genannten „Momente" in sich „aufhebend", vereint das in ihnen einander Entgegenstehende zum spannungsreichen Ganzen der wirklichen Sittlichkeit: die in sich gegründete Subjektivität samt ihren im Recht gesicherten Sonderansprüchen und das Leben in einem übergreifenden Ganzen, das den Einzelnen ohne Vorbehalt, unter Umständen bis zum Opfer von Leib und Leben, für sich beanspruchen darf.

Diese somit in dialektischem Dreischritt sich vollendende Sittlichkeit bildet ihrerseits, als Ganzes, die Synthetis einer Relation, in der als Thesis und Antithesis das „abstrakte Recht" und die „Moralität" einander gegenübertreten. Von ihnen charakterisierte sich das erstgenannte als die abstrakteste, äußerlichste und gehaltloseste Form der menschlichen Verbundenheit: in ihm, mit dem das Leben im „objektiven Geist" anhebt, haben wir gleichsam dessen Minimum vor uns. Mit der zweiten aber, die der Äußerlichkeit des Rechts gegenüber die Innerlichkeit des persönlichen Gewissens vertritt, weist Hegel derjenigen Gestalt des Sittlichen ihre Stelle im ethischen Kosmos an, die an Kants kategorischem Imperativ ihren Kanon hat: der Sittlichkeit des reinen und abstrakten Gesetzes. Daß Hegel ihm, im Unterschied von manchen anderen Bestimmungen des Sittlichen, eine so stark betonte Funktion im Gefüge des Sittlichen zuweist, das ist der Ausdruck der Anerkennung, die er der ethischen Lehre seines großen Vorgängers zollt; aber freilich kann es gemäß den Prinzipien des Ganzen nur eine solche Anerkennung sein, die die „Aufhebung" des also An- und Aufgenommenen mit sich führt.

In der Tat tritt gerade in den Gedankengängen, in denen die Funktion der „Moralität" näher bestimmt wird, der Gegensatz am unzweideutigsten hervor, in den Hegel, nicht anders als die Reihe der zuvor betrachteten Denker, sich zu einer in der Allgemeinheit des Gesetzes gipfelnden Ethik stellt. Es ist ihr Grundgebrechen, daß sie ein Motiv, das als „Moment" im Ganzen der sittlichen Existenz nicht nur zugelassen, sondern gefordert ist, wie ein in sich Bestehendes absolut, d. h. dem Ganzen der Sittlichkeit gleich setzt und damit „abstrakt" macht; die formale Leere der so gewonnenen sittlichen Gesetzgebung ist der logische Ausdruck dieser Ablösung aus der Dialektik, in der allein

Digitized by Google

die Wirklichkeit des Sittlichen zu finden ist. Gewiß ist es das gute Recht des Ich, ja Bedingung seines Lebens im Sittlichen, daß es alles das in der Tiefe des persönlichen Gewissens bejahe, nicht als Diktat einer ihm äußerlichen Instanz hinnehme, was den Inhalt seines Seins und Tuns ausmacht. Insofern darf die „Innerlichkeit" des Subjekts, auf die die „Moralität" das ganze Gewicht legt, in der Tat in keinem sittlichen Akte fehlen. Aber diese Innerlichkeit überspannt ihre Ansprüche, überspannt das Zutrauen zu dem, was sie vermag, wenn sie das Ganze der Sittlichkeit als allumfassenden Kanon aus sich selbst herauszuspinnen sich vermißt. Der an sich richtige Satz, daß sittlich nur dasjenige Verhalten heißen darf, welches das Ich innerlich bejaht, muß die Ordnung der sittlichen Welt verwirren, sobald sich ihm der weitere Gedanke unterlegt, bejahen könne und dürfe das Ich nur dasjenige, was seiner eigenen „Gesetzgebung" entspringt. Denn damit wird das Gegenüber des Ich und der objektiven Sittlichkeit, die in den umfassenden Gestaltungen des Geistes investiert ist, durch Verabsolutierung des einen Poles zerstört, mithin die von uns analysierte Dialektik des sittlichen Prozesses an dieser Stelle abgeschnitten. Ein Ich, welches sich absperrt gegen den Geist, mit dem es eins werden müßte, um zur wirklichen Sittlichkeit emporsteigen zu können, muß notwendig aus seinem Inneren statt der gesuchten allgültigen „Gesetzgebung" — subjektive Forderungen und vergängliche Eigenwilligkeiten hervorholen; denn das allgemeine formale Gebot des pflichtmäßigen Handelns läßt alles Konkrete völlig unbestimmt. So wird das, was sich „Innerlichkeit" nennt, zur Enge und Zufälligkeit einer partikularen Existenz, die sich Weltgesetz dünkt, während sie in Wahrheit in dem von ihr verkündeten „Sollen" jede Fühlung mit dem undurchbrechlichen „Sein" der sittlichen Wirklichkeit verloren hat. Wahrer Sittlichkeit dient das persönliche Gewissen nur dann, wenn es den Schritt hinübertut auf den Boden des „Allgemeinen" d. h. des Objektiven, welches es in Gestalt der überindividuellen Formungen der geistigen Wirklichkeit bis hinauf zum Staat sich gegenüber findet. Nur wenn dieser Schritt erfolgt, bleibt die Dialektik des wahrhaft sittlichen Lebens in Gang. Und Dialektik ist diese Bewegung auch und gerade deshalb, weil das, was die „Innerlichkeit" hier anerkennt und in sich aufnimmt, nicht das Machtgebot ist einer ihr äußerlich entgegenstehenden Gewalt, sondern die Manifestation eben desselben Geistes, den sie in sich selbst als das zu immer höheren Gestaltungen emportreibende Prinzip, also als ihr höheres Selbst erfährt. Scheinbar sich selbst dahingebend, gewinnt sie erst ihre eigentliche Wirklichkeit.

So wird wie dem Individualismus des „natürlichen Systems" in der „bürgerlichen Gesellschaft" so dem Subjektivismus des kategorischen Imperativs in der „Moralität" sein relatives Recht zugemessen, aber auch seine Grenze gesetzt. Gerade in diesen Auseinandersetzungen tritt greifbar hervor, daß wir in der Hegelschen Metaphysik des Geistes den logisch vollkommensten Niederschlag jener säkularen Auseinandersetzung finden dürften, in die das deutsche Erleben von Welt und Menschheit durch die von Westen her eingedrungenen Formeln eines teils aus dem rationalen Geist der Mathematik, teils aus der reinen Empirie inspirierten Denkens hineingenötigt wurde. Wenn wir, der Betrachtung dieses Geisterkampfes uns zuwendend, die logische Notwendigkeit hervorzuheben hatten, die eine adäquate Erfassung der geistig-sittlichen Welt an den vorgängigen Siegeszug des „natürlichen" Denkens band, so macht Hegels Logik, die ja zugleich das Grundgefüge seiner Metaphysik ist, in ihrem Ertrag diesen Zusammenhang durchsichtig: wird doch gerade in seiner Dialektik endgültig der Bann eines Denkens gebrochen, das mit seinem Glauben an die Allgültigkeit objektivierender Methoden

Digitized by Google

die menschliche Erlebniswelt einem ihr unangemessenen Schematismus ausliefert — und doch zugleich das relative Recht gewahrt, ja neu begründet, das den Scheidungen und Entgegenstellungen jenes Denkens auch noch innerhalb dieser Erlebniswelt zukommt. Die konkreten Ganzheiten, die überpersönlichen Mächte des sittlichen Lebens erhalten ihr volles Gewicht, ohne doch die Impulse, Bedürfnisse und Rechte der Individuen zu erdrücken. Insofern ist in der Tat in diesem System das geschehen, was sein Begriff fordert und verheißt: in ihm ist auf höherer Stufe alles das zu gedanklicher Einheit zusammengeschlossen, was sich in der Bewegung des philosophischen Gedankens gegenseitig zu verdrängen trachtete.

Man wird insbesondere für die Sphäre der Ethik dieses Ergebnis grundsätzlich anerkennen können, ohne deshalb in Hegels Antworten die letzte Lösung aller der Fragen, den Ausgleich aller der Gegensätze finden zu müssen, mit denen sich die Jahrhunderte abgemüht hatten. Wir müßten in eine Kritik der gesamten Hegelschen Philosophie eintreten, wollten wir zeigen, daß dieses Begriffsgebäude doch schließlich nicht ganz und nicht immer der Gefahr entgeht, einerseits die lebendige Bewegtheit des historischen Lebens und die irrationalen Antriebe der Persönlichkeit hinter den strengen Linien seiner Architektonik verschwinden zu lassen, andererseits die erregende Spannung, in der das Leben gerade durch den Gegensatz von Lage und Forderung erhalten wird, zu der gelassenen Ruhe eines das Notwendige begreifenden und somit hinnehmenden Denkens abzudämpfen. In alledem hat Hegel den Nachfolgern mehr zu tun übrig gelassen, als dieser vorgeblichen Philosophie des Abschlusses als solcher gestattet war. Aber unberührt von solchen Bedenken bleibt das Verdienst, in einem Aufbau von unerhörtem Reichtum der Gliederung das vielbewegte Ganze der sittlichen Wirklichkeit auf seine durchgehenden Grundlinien zurückgeführt zu haben. Hier war wirklich eine Ernte eingebracht, deren Wert zwar zeitweilig verkannt, nicht aber dauernd verleugnet werden konnte.

G. W. Fr. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1807. Wissenschaft der Logik, 1812, 1816. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817. Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821.

5. HERBART.

Während sich die idealistische Metaphysik des Geistes in gewaltigem Anstiege zu einem System emporhebt, das kühn genug ist, alle überlieferten Motive des ethischen Denkens in sich aufnehmen, aber auch überwinden zu wollen, sehen wir abseits von dieser Hauptlinie der Entwicklung und in fortgesetzter Kritik ihres verwegenen Beginnens einen Denker mit der Erneuerung einer Betrachtungsweise beschäftigt, die von jenen Spekulationen weit abführt. In Herbart kehrt jener Typus ethischer Reflexion wieder, der in der Moralphilosophie der Engländer

Digitized by Google

seine klassische Vertretung gefunden hatte — freilich nicht ohne die Abwandlungen und Erweiterungen, die der Durchgang durch die Welt der deutschen Philosophie und zumal des kantischen Geistes im Gefolge haben mußte. Der Realismus der psychologischen Erfahrung und der Objektivismus der reinen Idee finden sich hier zu einem gedanklichen Ganzen zusammen, das durch den strengen Stil seines Aufbaues die in ihm beschlossenen Widersprüche wirksam zu verdecken weiß.

Gleich jenen Engländern nimmt Herbart seinen Ausgang von den Daten der psychischen Wirklichkeit; und er findet die für die Ethik grundlegenden Daten in den Urteilen der Billigung und Mißbilligung, die wieder und wieder in erstaunlicher Gleichmäßigkeit auftreten. Damit ist zugleich die Situation gekennzeichnet, die vorliegen muß, damit überhaupt die Wertsphäre des Sittlichen in Frage kommen könne: es muß neben derjenigen Person, deren Wollen und Tun sittlich zu qualifizieren ist, eine weitere vorhanden sein, die das Geschehende, ohne mit ihren Interessen an ihm beteiligt zu sein, anschaut und von dem Angeschauten sich zu seiner Bewertung weitergedrängt fühlt. In diesem wie in dem weiteren Gedanken, daß der uninteressierte und deshalb unparteiische Zuschauer auch in der eigenen Brust des Handelnden seinen Sitz haben könne, ja haben müsse, sehen wir Grundlehren der schottischen Moralisten erneut.

So ist der ethische Wert hineingestellt in die Realität einer der Erfahrung und Beobachtung erschlossenen seelischen Gesamtlage. Wenn aber nun Herbart mit der Wahl dieser Ausgangsstellung die Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik aufgehoben glaubt — eine Abhängigkeit, durch die er ihre Geltung und Wirksamkeit nicht weniger bedroht sieht als mancher früher betrachtete Verkünder einer metaphysikfreien Sittlichkeit — so wird er damit das Opfer einer Selbsttäuschung, die wir gleichfalls schon bei den Genannten aufzudecken hatten. Die Psychologie nämlich, auf die Herbart mit der Interpretion der genannten Daten zurückgreift, ist, obwohl von der Bearbeitung der psychologischen Erfahrung ausgehend, als Ganzes ein Gedankengebäude von durchaus metaphysischem Charakter; die Lehre von dem Seelen-„Reale", dessen Selbstbehauptung sich in einer Vielheit von „Vorstellungen" äußert, legt dem in der Erfahrung Gegebenen ein „Ansich" von durchaus transzendentem Charakter unter und interpretiert den angeblichen „psychischen Mechanismus" als Erscheinung dieses metaphysischen Etwas. Selbstverständlich werden von dieser Seelenmetaphysik auch die besonderen seelischen Tatbestände umgriffen, die der Ethik ihr Material liefern: auch die Urteile der Billigung und Mißbilligung, in denen wir das sittliche Urphänomen vor uns haben, fußen auf solchen „Vorstellungen", die der besagte Mechanismus kraft seiner im Metaphysischen gegründeten Notwendigkeit hervorbringt; und die Gleichmäßigkeit, in

Digitized by Google

der diese Urteile auftreten, weist zurück auf die strenge Gesetzlichkeit, der das Seelen-Reale in seiner Selbstbehauptung gehorcht.

Auf dem Wege über diese Metaphysik des psychischen Mechanismus schafft sich nun innerhalb von Herbarts Ethik ein Prinzip seinen Raum, das in einer wirklich „psychologistischen", also auf metaphysische Setzungen radikal verzichtenden ethischen Lehre kein Unterkommen finden würde: die Objektivität der sittlichen „Ideen" tritt, scheinbar völlig unbeeinträchtigt von der psychologischen Ableitung, beherrschend hervor. Niemand hat nachdrücklicher die Ewigkeit und Unbedingtheit derjenigen Prinzipien hervorgehoben, denen gemäß der Zuschauer sich zu urteilen gedrängt fühlt, sobald die elementaren Grundverhältnisse des zu beurteilenden Willensgeschehens in seinem Vorstellen rein hervorgetreten sind. Es scheint, als ob hier der Widerspruch zwischen Apriorismus und Psychologismus gehoben sei. Trotzdem lauert im Hintergrund dieser Versöhnung die Frage: ist die Geltung der sittlichen Grundideen in ihnen selbst, in ihrem zeitlosen Sinngehalt gegründet, wird in ihnen ein um seiner selbst willen zu suchender Wert ergriffen, oder ist diese Geltung nur der Ausdruck der Tatsache, daß der psychische Mechanismus vermöge seiner gleichbleibenden Gesetzlichkeit auf die Anschauung derselben elementaren Willensverhältnisse immer dieselben Reaktionen bei dem Zuschauer folgen läßt? Nimmt man die metaphysischen Grundlagen von Herbarts Psychologie ganz ernst, so wird die zweite Auslegung unausweichlich. Die Ewigkeit der sittlichen „Ideen" ist dann doch schließlich nichts weiter als die zusammenfassende Bezeichnung für ein wieder und wieder in gleicher Form auftretendes Produkt eines im Sinne strengster Notwendigkeit arbeitenden Mechanismus. Nicht umsonst polemisiert Herbart so kräftig gegen die Lehren, die mit der Annahme einer „angeborenen" Anlage zur Sittlichkeit ein fremdes Element in das Spiel dieses Mechanismus einführen. In der Tat indessen ist mit seiner Theorie nicht nur das Angeborensein, sondern auch die in sich selbst ruhende „Wahrheit" der sittlichen Ideen preisgegeben. Nur wenn man die in der Zeit sich behauptende Gleichförmigkeit, in der die sittlichen Ideen tatsächlich auftreten, gleichsetzt mit der der Zeit überlegenen Geltung ihres Gehalts, kann man der Meinung sein, daß mit der hier zugrunde gelegten Metaphysik die Objektivität des Sittlichen gerettet sei.

Nicht weniger gefährlich aber, als der Transpersonalität des sittlichen Gehaltes, wird diese Metaphysik weiterhin den der Individualexistenz überlegenen Kollektivmächten des sittlichen Lebens, die wir in der idealistischen Spekulation immer eindrucksvoller hervortreten sahen. Denn alle Inhaltlichkeit des Vorstellens und so auch alle Konkretion des Sittlichen kommt ja nach ihr einzig dadurch zustande, daß eine Vielheit substantiell geschiedener, qualitativ in und aus sich bestimmter „Realen" sich durch Angriffe und Einbrüche von außen her stören und in solchem Wechselspiel der Wirkungen als das, was sie sind, zu „erhalten" suchen: eine zusammenhängende Lebensbewegung, die durch eine Mehrheit von Realen hindurchgriffe, insbesondere ein im Zuge der Geschichte sich verwirklichendes sittliches Gemeinleben, das mehr wäre als die Resultante gegenseitiger Störungen und Selbstbehauptungen, ist von solchen Voraussetzungen her undenkbar. Viel ausschließlicher als in Leibniz' Monadenlehre, der Herbart in mancher Hinsicht nahe steht, ist hier an dem Pluralismus äußerlich bezogener Einzelsubstanzen festgehalten — womit dann der schon bei Leibniz überwundene Gedanke eines „Mechanismus" der seelischen Bewegungen in vollkommenem Einklang steht.

In der näheren Bestimmung der sittlichen Ideen, die Herbart aus dem Spiel dieser Kraftwirkungen auftauchen sieht, erleben wir die Fortführung desjenigen Zweiges der Tradition, der die sittliche Problematik von der Sphäre des Ästhetischen her zu erhellen sucht. „Formal" ist diese Ethik nicht weniger als diejenige Kants, aber die „Form",

Digitized by Google

die sie im Gegenstande der sittlichen Beurteilung findet, ist nicht die Allgemeinheit eines in ihm befolgten Gesetzes, sondern die Proportion der in ihm liegenden elementaren Grundverhältnisse, wie sie bei einem reinen und vollständigen Vorstellen hervortreten. Das sittliche Urteil wird, wie bei Shaftesbury, zum Urteil des „Geschmacks", die Ethik zu demjenigen Teilgebiet der Ästhetik, das die elementaren Verhältnisse des menschlichen Willenslebens zum Gegenstande hat. Je nachdem es um die Willensverhältnisse innerhalb eines Subjekts oder in der Beziehung mehrerer Subjekte geht, entwickeln sich die fünf sittlichen „Ideen", die als unveränderliche, nicht weiter ableitbare oder zu vereinfachende Formprinzipien hinter allen Komplikationen des sittlichen Lebens stehen: die Idee der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit. Alles, was die Ethik an Grundsätzlichem über die Tugenden und das System der Pflichten aussagen mag, ist nicht, wie es fälschlich geschehen ist, als Fundament der Sittenlehre hinzustellen, sondern erklärt sich als Folgerung, die beim Eintritt der genannten Ideen in die Realität des seelischen Lebens sich geltend macht.

Der Zweifel, ob die Vollwirklichkeit des sittlichen Lebens in das Rahmenwerk der fünf Ideen eingehe, ist immer wieder und nicht ohne Grund laut geworden. Zumal wer seinen Blick einmal auf jene in der Geschichte zur lebendigen Gestalt gediehene Sittlichkeit gelenkt hat, die in der Ethik des spekulativen Idealismus immer mehr Boden gewonnen hatte, wird kaum einem Verfahren zustimmen können, das diese flutende Bewegtheit zu einem Schema weniger sich gleichbleibender elementarer Relationen verhärtet. Mit der Ästhetik, als deren unselbständiger Teil sie auftritt, teilt diese Ethik jene Mißachtung der konkreten Inhaltlichkeit, die sich so leicht in dem Gefolge „formaler" Prinzipien einstellt. Ja, man wird schon in dem Versuch, Ethik und Ästhetik durch Überordnung der letzteren zu vereinheitlichen, die charakteristische Äußerung eines Formalismus finden dürfen, den die Möglichkeit, aus beiden Wertbezirken gewisse allenfalls vergleichbare Prinzipien von sehr unbestimmter Allgemeinheit herauszulösen, gleichgültig macht gegen die tiefgehenden Besonderungen, die diese Prinzipien schon mit dem ersten Eingehen auf den Sondergehalt jener Bezirke erfahren müssen. Wieviel bedachtsamer war doch ein Schiller zu Werke gegangen, als er die Sphäre des Schönen der Sphäre des Sittlichen zu vermählen strebte. In alledem erweist sich Herbart, ungeachtet mancher treffenden Einzelbeobachtung, als der Nachzügler einer Denkrichtung, deren Zeit eigentlich abgelaufen war.

J. Fr. Herbart, Allgemeine praktische Philosophie, 1808. Psychologie als Wissenschaft, 1824/5.

6. SCHOPENHAUER.

Wenn schon Herbart die Vielgestalt sittlicher Lebensformung einem Kanon beharrender Musterbegriffe zum Opfer bringt, so hat gleichzeitig ein anderer Außenseiter der philosophischen Entwicklung das Wesen des Sittlichen geradezu so bestimmt, daß es die Leugnung aller Vielheit und Unterschiedenheit schlechthin zum Kern hat, mithin am wenigsten sich selbst zu einer Mannigfaltigkeit konkreter Tendenzen und Gestalten

Digitized by Google

auseinanderlegen kann. Der Fülle der sittlichen Probleme widerfährt hier eine grandiose Vereinfachung. Bei keinem zweiten sehen wir mit so eindeutiger Bestimmtheit wie bei Schopenhauer das Prinzip der Ethik aus der metaphysischen Weltkonzeption abgeleitet. Wie diese Konzeption in einem einzigen schlichten Grundgedanken die Lösung aller Daseinsrätsel beschlossen glaubt, so ist sie gewiß, in ihm auch dem sittlichen Leben sein eines, einziges Grundmotiv zu entschleiern und zu begründen. In dieser ihrer Simplizität bildet Schopenhauers Ethik recht eigentlich das Widerspiel zu jenen idealistischen Systemen, die gerade der spannungsreichen Vielheit der ethischen Forderungen, Antriebe und Daseinsmächte in der Einheit ihres begrifflichen Gefüges Raum zu schaffen bemüht sind. Ethisch qualifiziert ist für Schopenhauer nur dasjenige, aber auch alles dasjenige Verhalten, dem die Einsicht in die unteilbare Einheit des Weltwesens, in die Scheinhaftigkeit aller individuellen Sonderexistenz zugrunde liegt. Sittlich handelt derjenige, der das principium individuationis als Trug durchschaut, das Schicksal des Mitwesens als sein eigenes empfindet und daraus die Aufforderung wenigstens zur Schonung der fremden Lebenssphäre, besser noch zur helfenden Tat entnimmt. Unsittlich andererseits ist jegliches Verhalten, das, wie es auch des näheren inhaltlich bestimmt sein möge, sich auf das eigene Ich richtet. So gibt es im Grunde nur eine Tugend: das Mitleid mit seiner Vorstufe, der Gerechtigkeit — nur ein Laster: den Egoismus. Hinter diesem einen sittlichen Grundverhältnis versinkt alles das, worin die philosophische Reflexion wieder und wieder einen sittlichen Gehalt gesucht hatte: die Ausgestaltung des Eigentümlichen der Persönlichkeit — denn dieses ist kraft zeitloser Notwendigkeit von Anbeginn an festgelegt, und sittlich ist nicht seine Pflege, sondern seine Verneinung; die Spannung zwischen Sein und Sollen — denn welchen Sinn haben ethische Gebote, ergehend an ein Wesen, das nicht anders handeln kann als es handelt; die Kontinuität eines im Gange der Geschichte sich vollziehenden Werdeprozesses — denn der Fluß der Zeit ist bloße Erscheinung, und der eine unselige Weltwille bleibt in allem Wechsel des historischen Kostüms sich selbst gleich; die lebendige Ganzheit der Gemeinschaft — denn alle überpersönlichen Einheiten sind „bloße Abstraktionen", das Weltwesen wird nur in Individuen real; die Lebensordnung des Staates — denn gerade er ist der konzentrierte Ausdruck desjenigen Triebes, in dessen Überwindung das Wesen des Sittlichen besteht. Ohne inneren Zusammenhang und sinnvolle Ordnung, ungerufen und ungefördert, bricht hier und dort aus dem Einheitsgrund des Lebens die Einsicht hervor, in der dem Weltwillen der Wahnwitz seiner Selbstzerspaltung, Selbstzerfleischung transparent wird und der Krampf eigensüchtigen Begehrens der helfenden Liebe zu allem Beseelten weicht. Der Philosoph kann nichts weiter tun, als dieses Phänomen feststellen, auf seinen letzten Sinn hin interpretieren und überdies darauf hinweisen, daß es

Digitized by Google

oberhalb der Sphäre dieser Sittlichkeit noch eine höchste Form der Erlösung vom Willen gibt: seine Verneinung in der Gestalt des Heiligen.

Daß die großzügige Linienführung dieser Ethik durch eine Abkehr von wesentlichen Erlebniskreisen, durch eine Vergröberung wichtiger Motivationsformen erkauft ist, hat man oft ausgesprochen und ist aus unserer Gegenüberstellung ohne weiteres ersichtlich. Aber die Bedenken erstrecken sich auch auf die Auslegung und Bewertung desjenigen Phänomens, das angeblich allen sittlichen Gehalt in sich vereinigt. Wenn Schopenhauer mit seiner Lehre vom Mitleid insofern den Nerv des sittlichen Lebens trifft, als er dessen Substanz in dem Lebensbezug von Ich und Du aufsucht, so gibt die metaphysische Deutung, die er diesem Bezug unterlegt, das damit Gewonnene wieder preis. Ist jenes Sichfinden von Ich und Du, das im Phänomen des Mitleides offenbar wird, gleichbedeutend mit dem Eindringen in eine Tiefenschicht des Daseins, in der sich die Unterschiedenheit beider in nichts auflöst, so ist damit das sittliche Grundverhältnis zu einer Scheinhaftigkeit entwertet, mit der sein innerster Gehalt sich verflüchtigt. Gewiß ist es eine „Vereinigung" des zunächst Geschiedenen, die in der höchsten Form liebender Gemeinschaft sich verwirklicht, aber eine Vereinigung, deren tiefster Sinn gerade darin liegt, deren sittlicher Gehalt gerade daran hängt, daß die Vereinigten nicht zu einem unterschiedslosen Einen verrinnen, sondern im liebenden Umfangen ihr persönliches Fürsichsein wahren, ja erst recht zu eigen erhalten. Das gilt insbesondere auch von der als Mitleid sich äußernden Liebe: denn welchen Vorrang kann der so hochgestellte „Altruismus" vor dem verrufenen „Egoismus" beanspruchen, wenn die Taten des letzteren nicht weniger als die des ersteren an einen gegen den Gegensatz von Ich und Du indifferenten Weltgrund abgeliefert werden? Ist die Scheidung von Ich und Du wirklich nicht mehr als eine Vorspiegelung, dann ist es ja gleichsam nur noch eine Frage der technischen Zweckmäßigkeit, ob das auf Minderung des Weltleides abzielende Handeln auf der einen oder auf der anderen Seite sein Feld sucht. So treten recht eigentlich im Herzen der Schopenhauerschen Ethik die Schädigungen hervor, die ein allzu ausschließlich auf Einheit bedachter Denkerwille auch der ethischen Problemsphäre widerfahren läßt. Den tiefsten Grund aber dafür, daß die sittlichen Phänomene in Schopenhauers System so empfindlich zu kurz kommen, wird man wohl darin suchen dürfen, daß die von ihm verkündete Deutung von Wirklichkeit und Leben, letzten religiösen Erlebnissen zwar nicht entsprungen aber doch zustrebend, sich allzu negativ verhält gegen den Arbeitsraum dieses zeitlichen Lebens, als daß sie den hier sich anbietenden Möglichkeiten und Aufgaben wirklich Gerechtigkeit könnte widerfahren lassen. Was ist die Tat des sittlich Wollenden vor der heiligen Tateulosigkeit des dem Willen Abgestorbenen!

A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819. Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841. Parerga und Paralipomena, 1851.

R. Kroner, Von Kant bis Hegel. Tübingen. I. 1921. II. 1924. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin. I. 1923. E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften. III. Tübingen 1922. Derselbe, Der deutsche Idealismus. Gesammelte Schriften. IV. 1925, S. 532. W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917. E. Kühnemann, Schiller. München 1905. E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1902. G. Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen 1924. R. Haym, Die romantische Schule.[4] Berlin 1920. F. Walzel, Deutsche Romantik.[4] Berlin 1918. P. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. Halle 1925. W. Dilthey, Leben Schleiermachers. I.[2] Berlin 1922. G. Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers. Bonn 1922. H. Falkenheim, Hegel. Leipzig 1911. A. Brunswig, Hegel. München 1922. F. Rosenzweig, Hegel und der Staat. München 1920. G. Giese, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Halle 1926. P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff. Berlin 1925. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer.[5] Stuttgart 1923. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche.[2] Leipzig 1920.

Digitized by Google

VIII. POSITIVISMUS UND EVOLUTIONISMUS.

Sehr viel später und in einem mühseligeren Ringen als die Nationen des Westens ist der deutsche Geist dahin gekommen, seine Auffassung von Wesen und Bestimmung der sittlichen Welt in Gedankenform auszuprägen. Nun aber ist auch in einer geistigen Auseinandersetzung von erstaunlichem Reichtum der Motive ein Gefüge von Begriffen herausgearbeitet, das für alle Arbeit der Späteren eine ähnlich maßgebende Bedeutung hat, wie das „natürliche System" für die Westvölker. Nicht als ob von nun an in reinlicher Scheidung hier und dort weitergebaut worden wäre: das vordem fast nur empfangende Deutschland ist unterdessen in einen Wechselverkehr eingetreten, der nicht weniger die englische und französische Geistesarbeit mit Motiven deutscher Herkunft durchwirkt, als er die rationalistischen und empiristischen Denkrichtungen zu erneutem Eindringen in die deutsche Geisteswelt einlädt. Wohl aber zeigen auf die Dauer beiderseits die eingewurzelten Gewöhnungen des Denkens, Wertens und Wollens eine Kraft der Selbstdurchsetzung, die eine Mischung oder gar endgültige Ablenkung nicht mehr zuläßt. Der Widerstreit der Denkrichtungen vollzieht sich, da beide Parteien zu einem reiferen Bewußtsein der eigenen Art und Sendung erwacht sind, auf einer höheren Ebene und führt zu einer erneuten Befestigung der beiderseitigen Positionen. Damit ist unserer weiteren Darstellung ihr Gang und ihre Gliederung vorgezeichnet.

1. COMTE.

Der Geist des natürlichen Systems hatte seine weltgeschichtliche Probe zu bestehen in Gestalt der französischen Revolution, die in ihrem ideellen Kern nichts Geringeres bedeutete als den verwegenen Versuch, mit den Mitteln der gesellschaftlichen Vernunft den vollkommenen Mechanismus der Menschenwelt zu konstruieren und in regelrechtem Gang zu erhalten. So wenig nun der Ausfall dieses Experimentes geeignet war, die Hoffnungen und Verheißungen zu stützen, mit denen man ans Werk gegangen war — dem gesellschaftlichen, politischen, ethischen Denken mußte dieses gesamteuropäische Erlebnis mit seinen weitreichenden Wirkungen einen unerschöpflichen Stoff zu Reflexionen und Kontroversen bieten. Zeugte schon die deutsche Gedankenbewegung an den verschiedensten Stellen von dem mächtigen Eindruck, den die europäischen Erschütterungen den Gemütern mitteilten, so konnte am wenigsten das französische Geistesleben selbst, der menschlich-gesellschaftlichen Sphäre von je mit leidenschaftlichem Interesse zugewandt, sich den Fragen und Forderungen entziehen, die der soeben durchlebte und durchlittene Akt des nationalen Schicksals aus sich hervortrieb.

Digitized by Google

Und wenn es schon in der überlieferten Denkweise lag, die Probleme der sittlichen Lebensgestaltung nicht in den Bannkreis der Einzelpersönlichkeit eingeschlossen zu glauben, sondern im Gefüge der gesellschaftlichen Zusammenhänge aufzusuchen, so fühlte sich diese Richtung des Fragens durch die Erfahrungen eines Vierteljahrhunderts, das jede Einzelexistenz in den Strudel des europäischen Gesamtschicksals hineingerissen hatte, aufs nachdrücklichste gerechtfertigt. Nicht weniger also als die deutsche Philosophie jener Jahrzehnte fanden sich auch die französischen Denker auf die überpersönlichen Verflechtungen des sittlichen Lebens hingewiesen — nur daß gerade die originellsten und wirkungskräftigsten unter ihnen, ungeachtet unleugbarer Einwirkungen von seiten der deutschen Metaphysik des Geistes, doch schließlich in den Formeln des „natürlichen Systems" den Weg zur Lösung bezeichnet glaubten.

So haben wir zweifellos den charakteristischsten Niederschlag der Auseinandersetzungen, in die der französische Geist durch das Drama von Revolution und Kaiserreich hineingenötigt wurde, nicht in der zunächst äußerlich erfolgreicheren spiritualistischen Philosophie von Cousin, sondern in dem System des „Positivismus", dieser von Comte neukreierten Wissenschaft, zu suchen. Und diese Wissenschaft, die die Phantasien des Mythos und die Träume der metaphysischen Spekulation abzulösen und überflüssig zu machen sich anheischig macht — sie glaubt auch alle ethische Erkenntnis ihrem Begriffsgebäude kraft einer logischen Notwendigkeit einfügen zu können, nicht weniger zwingend als diejenige, der Hegel in seiner dialektischen Ableitung des Sittlichen sich verpflichtet wußte. Auch hier hat die Ethik nicht einen abtrennbaren Sonderbezirk des philosophischen Gedankens zur Heimat: sie ist nichts anderes als das Ganze der gesellschaftlichen Einsicht, bezogen auf die Willenshaltung des der Gesellschaft angehörigen Menschen. Diejenige Wissenschaft, die das System des Positivismus krönend abschließt, die Soziologie, faßt alle erdenklichen ethischen Einsichten und Forderungen in sich. Aufbau und Methode aber dieser umfassenden sozialtheoretischen Einsicht bestimmen sich ihrerseits aus dem Ganzen dieses wissenschaftlichen Systems — eines Systems, dem die exakten Wissenschaften von der Natur das unangreifbare Fundament und das methodische Vorbild aller haltbaren Erkenntnis schlechthin bedeuten..

Damit erneut sich, wenn auch in komplizierterer Ausführung, das methodische Prinzip, das einer der Väter des „natürlichen Systems" zuerst mit vorbildlicher Klarheit ausgesprochen hatte: das mathematisch-mechanistische Prinzip des Th. Hobbes, dem sich nicht umsonst Comte durch seine Denkweise so nahe verwandt fühlte. Es entspricht der gewandelten Gesamtlage, wenn dies methodische Prinzip in seiner Erneuerung nunmehr eine Leistung auf sich nimmt, die ihm Hobbes noch nicht hatte zumuten können: die Naturgesetze, die unter seiner Herrschaft ermittelt werden, sind auch solche der Entwicklung, d. h. der Stufenfolge, in der die Menschheit ihren geistigen Gehalt und in ihm auch die Formen ihrer Sittlichkeit entfaltet. So wird auch hier die Geschichte zur wesentlichen Fundgrube für den, der die Gesetze menschlichen Werdens zu er-

Digitized by Google

gründen sich vorgesetzt. Sozialtheorie, Geschichtsphilosophie und Ethik geben sich als Teilaspekte einer einzigen nach naturwissenschaftlichen Grundsätzen ausgebauten Disziplin.

Für die Ethik liegt darin die selbstverständliche Forderung eingeschlossen, daß jede Aussage über das, was sein soll, die durch Beobachtung und Vergleich gewonnene, möglichst exakte Bestimmung dessen, was ist, zur Grundlage haben müsse. Mit Vorschriften und Regeln in das Leben der gesellschaftlichen Gebilde einzugreifen ist nur der befugt, der die unabänderlichen Gesetze kennt, denen gemäß ihr Leben verläuft. Er ist dann freilich zu solchem Werk nicht nur zugelassen, sondern recht eigentlich berufen: hat einmal der menschliche Geist sich zu der Reife emporgearbeitet, deren es zur Erarbeitung der letzten, weil verwickeltsten Naturwissenschaft, der Wissenschaft von der Gesellschaft, bedarf, so ist die Stunde gekommen, da der soziologisch sehend gewordene Intellekt die Führung des gesamten Lebens in die Hand zu nehmen hat. Die Ethik des gemeinsamen Lebens wird zur angewandten Soziologie, der sittliche Gesetzgeber zum wissenschaftlich zu Werke gehenden Techniker der gesellschaftlichen Kräfte und Organisator des gesellschaftlichen Körpers. Und der Entwicklungsgang der Menschheit fällt zusammen mit dem „Fortschritt", der in dieser Thronerhebung der wissenschaftlichen Vernunft seinen Abschluß findet.

Wie man sieht, bleibt dieser Abkömmling des „natürlichen Systems" mit dem, was er an Erkenntnis und Gestaltung auf sich nimmt, hinter den metaphysischen Konzeptionen der zeitgenössischen deutschen Denker nicht um das geringste zurück. Insbesondere stellt er sich ihnen zur Seite mit dem Anspruch, durch die Macht der Erkenntnis den individualisierend-atomisierenden Tendenzen, die in dem Freiheits- und Gleichheitstaumel der Revolution ihre Erfüllung genossen hatte, ein Ende zu bereiten und der Einsicht die Herrschaft zu verschaffen, wie viel der Einzelne der menschlichen Gesellschaft zu danken habe und folglich auch an Hingabe schuldig sei. Nur daß freilich diese „Überwindung" nicht entfernt so tief gehen konnte wie die in der deutschen Bewegung bewirkte — aus dem einfachen Grunde, weil die zu solchem Werk aufgerufene Soziologie in ihren letzten Voraussetzungen mit ihrem vorgeblichen Gegner völlig eins war. Ob das Ganze des gesellschaftlichen Körpers gedacht wird als aufgebaut aus den Egoismen isolierter Bewußtseinszentren oder aus dem Kräftespiel noch elementarerer Naturprozesse — eine „soziale Physik", wie Comte höchst charakteristisch den Inhalt seiner Wissenschaft nennt, haben wir hier genau so wie dort vor uns. Und der gesellschaftliche Körper, den die organisierende Intelligenz der soziologischen Wissenschaft konstruiert, ist nicht weniger ein Mechanismus als das errechnete Zweckgebilde individueller Selbstsucht. Infolgedessen erneuern sich hier nicht nur alle die Schwierigkeiten, denen jede naturalistische Erklärung der gesellschaftlich-geistigen Welt begegnet; sie verschärfen sich in eben dem Maße, wie der Kreis der zu umfassenden Probleme sich erweitert. Es bleibt die Unmöglichkeit, aus elementarem Naturgeschehen die Sinngehalte des geistigen Lebens und die Stufenfolge ihrer Entfaltung herauszupressen, geschweige denn denjenigen Geist, der die Natur erkennend durchschaut und zwecktätig benutzt, als Teil oder Produkt eben dieser Natur, mit Hilfe der ihr zugeordneten Methoden, abzuleiten und zu begreifen; es bleibt die unlösbare Schwierigkeit, von der Erkenntnis der Gesetze der Gesellschaft, sie sei so exakt wie sie wolle, den logischen Übergang zu finden zu den Zielen, denen sie zustreben soll — eine Schwierigkeit, deren Comte auch dadurch nicht Herr zu werden vermochte, daß er dem führenden Intellekt mit wach-

Digitized by Google

sendem Nachdruck einen „altruistischen" Affekt beigesellte, den jener zu klären und zu festigen habe. Auch in seiner Ausgestaltung zum Stufenbau der „positiven" Wissenschaften zeigt das „natürliche System" sich unvermögend, den Phänomenen der geistig-sittlichen Welt Genüge zu tun.

A. Comte, Cours de philosophie positive 1830—1842.

2. BENTHAM. MILL.

Trotz der bezeichneten Unzulänglichkeiten blieb dem Gedankenwerk Comtes eine nachhaltige Wirkung schon aus dem Grunde nicht versagt, weil es eine dauernde Geisteshaltung mit bedeutender baumeisterlicher Kraft zum System zu formen verstanden hatte. Und die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen machen es selbstverständlich, daß ihm die willigste Aufnahme auf englischem Boden bereitet wurde. Lange Zeit vorwiegend auf die Rolle des Empfangenden angewiesen, gab damit Frankreich der englischen Gesellschafts- und Moralphilosophie etwas von dem zurück, was ihm von dort an Anregungen und Grundbegriffen zugeflossen war. Nicht als ob das System des Positivismus ungewandelt sich in der englischen Geisteswelt angesiedelt hätte. Jene nicht zu beirrende Sicherheit, mit der der englische Geist seit Jahrhunderten seinen Weg innegehalten hatte, bewährte sich auch angesichts der Einflüsse, die von dem Herde der europäischen Erregungen — der geistigen wie der politischen — die von Frankreich ausstrahlten. Oft ist auf die Stetigkeit hingewiesen worden, mit der die englische Denkart sich aus dem Jahrhundert der Aufklärung in die neueste Zeit hinüber entwickelte. Auf dem ethischen Gebiete verkörpert sich dieser Zusammenhang in eben demjenigen Moralisten, dessen geistiges Erbe sich in der Folge mit den Gedanken des französischen Positivismus amalgamieren sollte; es ist J. Bentham. In der Struktur seines Denkens durchaus ein Abkömmlung der Hobbes und Locke, sieht er seine Aufgabe nicht sowohl in der theoretischen Verfeinerung ihrer psychologischen und moralphilosophischen Aufstellungen als in der praktischen Durchführung des Programms, das diese Aufstellungen in sich schlossen. Daß nicht nur jede ethische, sondern auch jede rechtliche Gesetzgebung — zwischen ihren Prinzipien sieht er kaum einen Unterschied — die Einsicht in die Lust- bzw. Unlusterfolge des menschlichen Tuns zur Grundlage haben müsse, daß diese Erfolge nicht im Hinblick auf das Einzelwesen, sondern im Hinblick auf die Gesamtheit dieser Wesen, also auf die „Gesellschaft" abzuschätzen seien, daß ein durch die Rücksicht auf diese Erfolge bestimmtes Handeln der Selbstsucht durch die Sanktionen der „Natur", der allgemeinen Wertschätzung, des Staates und der Religion abgenötigt werde — alle diese uns bereits vertrauten Sätze stehen für Bentham als unangreifbare Axiome jenseits aller Erörterung. Sein ganzes Bemühen konzentriert sich darauf, die Maßstäbe ausfindig zu machen und in Anwendung zu bringen, die alle erdenklichen Lust- und Unlusterlebnisse gegen-

Digitized by Google

einander aufzurechnen und so eine Gesamtbilanz denkbaren menschlichen Glückes als Kanon des „tugendhaften" Handelns aufzustellen gestatten. Es gilt nichts Geringeres, als auch die scheinbar heterogensten seelischen Zustände einem einzigen System einzuordnen; dazu sollen die Kriterien der Intensität, der Dauer, der Gewißheit und der Nähe, dazu diejenigen der Fruchtbarkeit und der Reinheit, endlich dasjenige der numerischen Ausbreitung dienen. Gerüstet mit diesem System von Maßstäben durchwandert Bentham, nüchterne Rechenhaftigkeit mit dem zuversichtlichsten Enthusiasmus der Menschheitsbeglückung vereinend, die Welt der seelischen Erlebnisse, weist einem jeden seinen Platz in der Skala möglicher Beglückungen an und getraut sich so das „größte Glück der größten Zahl" der Verwirklichung entgegenzuführen.

Je folgerichtiger, ja pedantischer dieses System des „Utilitarismus" das Prinzip der Lust- und Unlusteffekte bis in alle Einzelheiten hinein durchzuführen unternimmt, um so schonungsloser enthüllt es auch das Grundgebrechen der ganzen Denkrichtung, die sich in ihm vollendet. Wo alle Inhaltlichkeit des geistigen Lebens auf Zustände des Subjekts, aller „Sinn" auf Bewegungen psychischer Elemente zurückgeführt wird, da muß es schließlich dahin kommen, daß die qualitativen Differenzen des erlebten Gehalts, die auf der Seite des in seiner Reinheit erfaßten Sinnes unübersehbar hervortreten, in das eine Medium der seelischen Zuständlichkeit aufgelöst werden, wo sie dann, weil der Sinnesqualität beraubt, nur noch als quantitative Abstufungen sich behaupten können. Psychologisch wie ethisch endigt dieser Naturalismus des Lust- und Unlustkalküls in einer ungeheuerlichen Verarmung der Erlebniswelt; nur der tatenfrohe Optimismus, der — in jenem immer wieder festzustellenden Widerspruch zu dem rechenhaften Geist des Ganzen — als treibendes Wertgefühl dieses ganze Bemühen in Gang erhält, kann hinwegtäuschen über die Trostlosigkeit des Einerlei, in dem hier alle qualitativen Abstufungen erlebten Wertes verfließen.

Wenn Bentham, vor allem auf praktische Durcharbeitung des Utilitätsprinzips bedacht, sich um die theoretische Begründung wenig Sorge gemacht hatte, so fand das gleiche Prinzip in J. St. Mill einen Verfechter, in dem ein ebenso reiner Wille zur Förderung menschlichen Wohles nach den Erkenntnisgrundlagen suchte, die diesem Willen die innere Sicherheit und die Bürgschaft des Erfolges bieten könnten. Diese Grundlagen aber glaubte Mill nirgend anders als in der im „positiven" Sinne ausgebauten Wissenschaft von der Gesellschaft, also der Wissenschaft Comtes zu finden. Diese selbst in der englischen Geisteswelt zu akklimatisieren — wie konnte dies schwer fallen, da doch seit Bacon und Hobbes eine im tiefsten verwandte Denkart sich um Lebensgestaltung auf Grund von Lebenserkenntnis bemüht hatte. Allerdings hat nun Mill, dem vorherrschenden Zuge des englischen Denkens folgend, seine „positive" Wissenschaft nicht sowohl im Geiste der dem französischen Genius naheliegenden mathematischen Vernunft als vielmehr mit den Mitteln einer empirisch vorgehenden Psychologie auf- und ausgebaut und damit gerade diejenige Disziplin zum Eckstein des Systems gemacht, die in Comtes Stufenbau der positiven Wissenschaften keine Stelle gefunden hatte. Ein induktiv-psychologisch fundierter Positivismus als Stütze und tech-

Digitized by Google

nologisches Instrument des Utilitätsprinzips — damit ist das Entscheidende an dieser Verschmelzung französischer Anregungen und englischer Überlieferungen bezeichnet.

Nun bedeutet aber das erneute Hervortreten der Psychologie mehr als eine bloße methodische Verschiebung: es war das theoretische Korrelat einer von Comte abweichenden Bewertung des individuellen Seins, die der englischen Geistesart von je selbstverständlich war und nunmehr auch der positivistischen Ethik ein neues Gesicht gab. In der Beobachtung und Vergleichung der durch die positive Wissenschaft zu analysierenden Elementarprozesse hatte sich Comte ganz und gar von dem Interesse an Zustandekommen und Regulierung des gesellschaftlichen „Ensemble" leiten lassen und demgemäß das Ziel der sittlichen Menschheitsentwicklung in einer allumfassenden Organisation erblickt, die an Geschlossenheit und Strenge hinter dem Lebenssystem des mittelalterlichen Katholizismus nicht zurückstehen sollte. Nun war Mill zwar mit Comte darin einig, daß der Ethik ihre eigentlich brennenden Probleme nicht durch die persönliche Existenz als solche, sondern durch das gemeinsame Leben in der „Gesellschaft" gestellt seien — es ist die beginnende Ära der großen sozialen Kämpfe, die in dieser Sozialethik ihre Stimme erhebt — aber er war so fern davon, aus dieser Problemlage die Aufforderung zum Aufbau einer allmächtigen gesellschaftlichen Organisation entnehmen zu wollen, daß gerade die Frage sein ganzes Sinnen auf sich zog, ob und wie mit dieser an sich notwendigen durchgreifenden Ordnung des sozialen Körpers die Freiheit der persönlichen Existenz zusammenbestehen könne, eine Freiheit, die, wie er gewiß war, nicht nur um des Einzelnen, sondern auch und gerade um der Wohlfahrt des Ganzen willen vor drohender Verkümmerung bewahrt werden mußte. Die Selbstbestimmung der humanen Persönlichkeit ist ihm ein Gut, das er um keinen Preis der Tyrannei eines sozialen Mechanismus als Opfer ausgeliefert sehen will.

Es ist auch hier ungemein lehrreich, zu sehen, wie im Namen der angeblich einen positiven, der angeblich nur auf Beobachtung und Vergleich von Tatsachen fußenden Wissenschaft Idealbilder eines zu schaffenden gesellschaftlichen Zustandes proklamiert werden, die in ihren Abweichungen die Eigenart des hinter ihnen stehenden gesellschaftlichen Willens so unmißverständlich kundtun. Die „Glückseligkeit", die auch Mill durch Analyse seelischer Abläufe mit unangreifbarer Sicherheit bestimmen zu können gewiß ist, die „Sittlichkeit", die er als das Entwicklungsprodukt der diese Abläufe regierenden Assoziationsgesetze meint verstehen zu sollen — sie fallen ihm nur deshalb als vermeintlich objektive Ergebnisse seiner positiven Wissenschaft zu, weil hinter dieser Wissenschaft als treibende Kraft das Apriori einer Wertsetzung steht, in der diese Ergebnisse bereits vorweggenommen sind. Und dieses Apriori verbirgt sich deshalb so leicht seinem Blick wie dem so vieler Gleichdenkender, weil Begriffe wie „Glück" und „Sittlichkeit" in ihrer Weite und Unbestimmtheit schlechthin allen erdenklichen Konkretisierungen Aufnahme gewähren. Was Wunder, daß man aus einer induktiven Verarbeitung psychischer Hergänge der Lust und Unlust so leicht alles das an konkreten Bestimmungen hervorzaubert, was man uneingestandenerweise als inhaltliche Werterfüllung dem seelischen Leben von vornherein eingelegt hat. Wobei dann Mill dieser Einsicht insofern

Digitized by Google

näher kommt als der von ihm zeitweilig so bewunderte Bentham, als er, weniger folgerichtig, das Bestehen von qualitativen Differenzen der Lustgefühle, die nicht auf quantitative Gradabstufungen zurückgeführt werden können, als er insbesondere die innere Überlegenheit rein geistiger und sozialer Erlebnisse nachdrücklichst behauptet. Natürlich wird damit die Durchführung der Lust- und Unlustbilanz im Grunde unmöglich gemacht — der Rekurs auf das übereinstimmende Urteil der an Erfahrung reichsten Persönlichkeiten zeigt zu deutlich die hier entstehende Verlegenheit — und der Ausblick auf eine Ethik eröffnet, die mit der Anerkennung von im Sinn gegründeten, also nicht aus der Dynamik des seelischen Prozesses ableitbaren Wertabstufungen den ganzen ethischen Psychologismus entwurzelt. Zweifellos war Mill an dieser Stelle seinen englischen Antipoden Coleridge und Carlyle, die in dem damaligen England einer vom deutschen Geist inspirierten Gesamtanschauung der geistig-sittlichen Welt Boden zu gewinnen suchten, sehr viel näher, als seine methodischen Grundüberzeugungen eigentlich zuließen.

J. Bentham, Introduction to the principles of morals and legislation, 1789. J. St. Mill, On liberty, 1859. Utilitarianism, 1863. Autobiography, 1873.

3. DARWIN. SPENCER.

Während die „natürliche" Ethik des Aufklärungszeitalters die Phänomene des Sittlichen zumeist auf eine von Anfang an feststehende und deshalb in den Grundzügen sich gleichbleibende Uranlage des menschlichen Vernunftwesens zurückgeführt hatte, suchte der Positivismus sich der natürlichen Auffassung und den Daten der Erfahrung durch die Annahme anzunähern, daß wirkliche Sittlichkeit erst als das Produkt einer in der Zeitfolge sich ausbreitenden Entwicklung auftreten könne — mochte er nun die diese Entwicklung regierenden Gesetze in dem menschheitlichen bzw. gesellschaftlichen Werden als einem Ganzen, mochte er sie in den psychologisch zu erforschenden Abläufen des individuellen Seelenlebens aufsuchen. Alle Vervollkommnung indessen der soziologischen bzw. der psychologischen Methoden änderte nichts an dem Grundzuge, den diese rein „wissenschaftliche" Ableitung ethischer Sätze mit den Thesen der Vorläufer gemeinsam hat: der eigentümliche „Wahrheits"- und Geltungsanspruch der ethischen Normen löst sich in die Fluktuationen eines Geschehens auf, das, eben weil ihm die Beziehung auf einen intendierten Sachgehalt eigenen Rechts entzogen ist, jeden geistigen Charakter eingebüßt hat. Auch bei denkbarster Verfeinerung der Analyse bleibt jede psychologistische Ethik — Naturalismus. Sie gibt sich um so deutlicher als solche zu erkennen, je „exakter" die Gesetze der Entwicklung sind, die sie ermittelt zu haben behauptet: denn je undurchbrechlicher die „Notwendigkeit" ist, mit der der in der Zeit verlaufende Prozeß die behaupteten Komplikationen des gesellschaftlichen bzw. seelischen Ablaufs als seine „Produkte" hervorbringt, um so weniger Raum bleibt innerhalb seiner für die ideelle Zeitlosigkeit, in der in sich selbst gegründete Sinngehalte sich dem Erleben darbieten.

Noch aber war der höchste Punkt dieser naturalistischen Welle nicht erreicht. Erst als ein weiterer Inbegriff gesetzlich bestimmter

Digitized by Google

Notwendigkeiten der „Entwicklung“ bemerklich geworden war, glaubte man in Ableitung und Deutung die letzte Sicherheit gewonnen. Und zwar waren es, lehrreich genug, Entwicklungszusammenhänge aus der Sphäre des organischen Lebens, also recht eigentlich Zusammenhänge aus dem Reiche der „Natur“, in denen man den Ursprung auch des Sittlichen gefunden zu haben meinte. Daß alle Sittlichkeit letzten Grundes die Äußerung „natürlicher“ Lebensregungen sei — dieser in der Geschichte der Ethik so vielfach variierte Satz schien jetzt erst zum Range einer wissenschaftlich bewiesenen Wahrheit emporgehoben. Es war die Evolutionstheorie Darwins, die das zu bieten schien, was zu einer lückenlosen Beweisführung noch fehlte. Denn in dem Gedanken der „Auslese im Kampf ums Dasein“, der zunächst für das Gebiet der organischen Entwicklung alle Steigerung zweckmäßiger Gestaltung auf kausale Notwendigkeiten zurückführte und so mit allen amechanistischen zielstrebigen Potenzen aufzuräumen gestattete, war, so schien es, ein Prinzip aufgestellt, das eine Übertragung auf die Entwicklung des Menschen als solchen nicht nur vertrug, sondern geradezu forderte. War doch schließlich der Werdegang, in dem der Mensch sich zu den Höhen der Erkenntnis und der Sittlichkeit emporgearbeitet hatte und fort und fort emporarbeitete, nichts anderes als die geradlinige Fortsetzung der Entwicklungsreihe, die vom primitivsten Lebewesen zum vollkommensten Sohne der Schöpfung emporführte. Jene Einheit von Natur und Kultur, die die Seher und Deuter Herderschen Geistes von oben, vom Ziele her, in der Rückschau von den Gipfelhöhen menschheitlichen Werdens ahnend erschaut — sie wurde hier auf dem umgekehrten Wege, im Aufstieg aus den Niederungen des Animalischen, handgreiflich aufgewiesen. Darwin selbst hat es nicht unterlassen, die Verbindungslinien wenigstens anzudeuten, die aus dem Reiche der biologischen Zweckmäßigkeiten hinüberleiten in die Welt der sittlichen Erlebnisse. Die sozialen Triebe, schon in der Tierwelt als stärkste Instinkte dem Drange nach Selbsterhaltung beigesellt, geben denjenigen, die sich durch sie zu Zusammenschluß und gemeinsamer Abwehr bestimmen lassen, eine gesteigerte Chance der Selbsterhaltung im Kampf um den Lebensraum; und die so bewirkte Auslese läßt diese Gefühle an Stärke und Reichweite immer mehr zunehmen, bis schließlich der so emporgezüchtete Instinkt zu den Forderungen des Gewissens sich herausgeklärt hat.

Das Prinzip einer „Erklärung“ der sittlichen Phänomene, das damit aufgestellt war, kam allzusehr den vorwaltenden Bedürfnissen des Zeitgeistes entgegen, als daß es nicht dankbarste Aufnahme und angelegentlichste Pflege hätte finden sollen. Ein Denken, dem mehr als alles andere die allseitige Durchführung des Kausalgesetzes am Herzen lag, mußte seinen letzten und höchsten Triumph darin suchen, daß es selbst die sublimsten Äußerungen des Geistes durch eine lückenlose Verkettung von Ursachen und Wirkungen mit den ersten Anfängen des animalischen

Digitized by Google

Lebens zu verknüpfen gelang. Was Darwins Lehre in dieser Beziehung noch unerfüllt gelassen hatte, das schien die fast gleichzeitig konzipierte und unter seinen Anregungen weiter ausgebaute Entwicklungslehre von Spencer endgültig zu leisten. Für Spencer war diejenige Entwicklung, die Darwin in der Welt des Organischen aufgezeigt und bis in die Sphäre des menschlichen Geistes hinein verfolgt hatte, nur ein Ausschnitt aus einer Evolution, die das Ganze des kosmischen Geschehens umfaßt. Das Prinzip dieser Evolution glaubte er in der berühmten Formel aussprechen zu können, die einen stetigen Übergang aus dem Zustande unbestimmter unzusammenhängender Gleichartigkeit in einen Zustand bestimmter zusammenhängender Ungleichartigkeit behauptet. Fortschreitende Differenzierung und fortschreitender Zusammenschluß des Differenzierten bezeichnen den Rhythmus des aufsteigenden Weltprozesses. Und die Probleme der Sittlichkeit werden da fühlbar, sind da aufzusuchen und zu analysieren, wo sich dieses Weltgesetz der Entwicklung zu den besonderen Formen des menschlichen Lebens spezifiziert: in dem Werdegang der Gesellschaft.

Mit diesem axiomatischen Ansatz ist, wie man sieht, zweierlei für die Bestimmung der ethischen Aufgaben bereits festgelegt: alles erdenkliche Sollen ist in seinen Grundlinien bestimmt durch einen Seinszusammenhang, der schon deshalb den menschlichen Geist in unverrückbare Schranken einschließt, weil sein Prinzip so unabsehbar weit über das Feld menschlichen Wollens und Wirkens hinausgreift; weiterhin aber ist dieser Seinszusammenhang in begrifflichen Formen festgelegt, die ihm den Charakter eines „Natur"wirklichen verleihen. Tiefer noch, als es bei den Vorgängern geschieht, wird hier das sittliche Leben eingesenkt in den Mutterschoß eines kosmischen Ganzen, dessen Werdekräfte allem Bewußtsein voraufliegen. So ist es auch nicht eine auf reiner Beobachtung fußende Naturwissenschaft, sondern eine naturalistische Metaphysik, in deren Namen diese kosmische Einordnung der Sittlichkeit stattfindet. Allerdings hat Spencer nicht mit voller Konsequenz an jener naturalistischen Entsetzung der menschlichen Spontaneität festgehalten; daß von einer gewissen Stufe an die Entwicklung nicht automatisch fortschreite, sondern auf das Vehikel eines einsichtigen und zweckgeleiteten Willens angewiesen sei, ist ihm nicht entgangen. Beruht doch auf eben diesem Umstand die wesentliche Hilfe, die eine wissenschaftliche Erforschung des Weltgeschehens und zumal der gesellschaftlichen Entwicklung dem Fortschritt der Menschheit leistet. Aber dieses Zugeständnis wird durch den in der Gesamtkonzeption eingeschlossenen Gedanken seines Wertes beraubt, daß diesem Wollen doch schließlich die realisierbaren Ziele durch das Gesetz der Gesamtentwicklung auferlegt seien, mithin seine „Freiheit" nichts weiter besage als die Möglichkeit, das eindeutig vorgezeichnete Ziel früher oder später, vollständiger oder lückenhafter in die Wirklichkeit überzuführen.

Für den Lebenskreis der menschlichen Gesellschaft glaubt Spencer jenem allgemeinen Evolutionsprinzip die besondere Fassung geben zu sollen, daß das Gleichgewicht zwischen dem weitestgehend individualisierten Leben des Einzelnen und der durchgreifenden Einheit des Ganzen — oder auch, vom Standpunkte der Persönlichkeit aus gesehen: das Gleichgewicht zwischen den differenzierenden Tendenzen des egoistischen Glückseligkeitsstrebens und den integrierenden Tendenzen des Altruismus den „organischen" Zustand bezeichnen, auf den der Zug der

Digitized by Google

Entwicklung hindrängt. Dieser Zustand bringt zugleich — damit führt Spencer den Gedanken der Evolution mit dem Utilitätsprinzip zusammen — das Maximum menschlichen Glücksgefühls zur Verwirklichung. Ihm kommt die Gattung durch die fortschreitende „Anpassung" des Menschen an seine äußeren Lebensbedingungen immer näher. Seiner Verwirklichung hat insbesondere der durch wissenschaftliche Einsicht geklärte gesellschaftliche Wille zu dienen. Nicht als ob im bewußten Willen der einzige Motor dieser Evolution zu erblicken wäre! Der Zusammenhang mit dem Ganzen einer nicht vom Zweckbewußtsein dirigierten Weltevolution bewährt sich in dem fortgesetzten Hineinwirken solcher Triebkräfte, die das Bewußtsein nicht sowohl erzeugt als vielmehr aus den Tiefen des vorbewußten Lebens empfängt. Vieles von dem, was der reif gewordene Mensch als sittliche Forderung erlebt und befolgt, ist in Wahrheit nur der Bewußtseinsreflex eines ererbten und durch natürliche Auslese emporgezüchteten Triebes. Was die Erfahrung vergangener Geschlechter als lebenfördernd erprobt und demnach in den eigenen Willen aufgenommen hat, das ist auf dem Wege der Vererbung auf die Nachkommen übergegangen, die nunmehr das, was sie nicht in eigener Erfahrung als zweckmäßig erprobt haben und trotzdem als an sich gerichtete Forderung erleben, als die Stimme des sittlichen „Gewissens" glauben verstehen zu sollen. So erweist sich Darwins Selektionstheorie als tauglich, auch diejenigen sittlichen Imperative, deren Inhalt keinerlei Zusammenhang mit der Wohlfahrt des Einzelnen oder der Gesellschaft erkennen läßt, gleichwohl auf den ursprünglichen Glückstrieb der Gattung zurückzuführen.

Es ist ein weiter Weg von der lapidaren Einfachheit, in der die mathematisierende Gesellschaftsphilosophie eines Hobbes die ethischen Phänomene glaubt ableiten zu können, bis zu diesem alle Teildisziplinen von der Physik bis hinauf zur Soziologie der Ethik unterbauenden System der Entwicklung. Und doch bleibt es im Letzten und Grundsätzlichen die gleiche logische Struktur, die hier wie dort den Stil des Denkgebäudes bestimmt — bleiben es die gleichen Einwände, die seine Fundamente erschüttern. Wie kann eine Theorie der Entwicklung als Teilphänomen und Produkt des zeitlichen Werdeganges, dessen Gesetze sie gefunden zu haben meint — sich selbst samt dem durch sie implizierten Anspruch auf zeitlose Geltung erklären und rechtfertigen? Wie kann sie insbesondere der kausalen Herleitung der sittlichen Phänomene, die sie vorträgt, irgendwelche Wahrheit, den Direktiven des Handelns, die sie aus ihr entnimmt, irgendwelche Verbindlichkeit zusprechen, wenn sie zugleich durch ihre eigenen Konsequenzen gezwungen wird, auch diese wie jedes andere Produkt der gleichen Entwicklung durch den Strom desselben evolutiven Werdens, das sie emporträgt, auch wieder wegschwemmen zu lassen? Derselbe Verlust des Sinnes tritt in der kausal-genetischen Ableitung des Gewissens zutage. Gesetzt den Fall, es verbinde in der Tat eine Kontinuität des Werdens dieses zentrale sittliche Erlebnis mit zurückliegenden, ethisch geringer qualifizierten Seelenvorgängen — wird durch diese Feststellung der eigentümliche Sinn, der den Inhalt des Gewissenserlebnisses zu dem macht, was der Name besagt, zerstört oder mit dem Sinn seiner unvollkommeneren Vorstufen in eins gesetzt? Ein „Produkt" des früheren darf das spätere Gebilde aus dem einfachen Grunde nicht heißen, weil in und mit ihm eine neue, zuvor unerschlossene Region des Sinnes in Sicht tritt. Undenkbar fernerhin auch hier, aus einer wenn auch noch so ein-

Digitized by Google

gehenden Analyse der Entwicklungstendenzen, die ein tatsächliches Geschehen sichtbar werden läßt, ohne eine verstohlene Umdeutung der Begriffe ein Gebot, einen Wert, eine Zielbestimmung für das menschliche Wollen zu gewinnen. Nichts ist leichter als der Nachweis, daß auch das Ideal des gesellschaftlichen Zustandes, das Spencer aus der Entwicklung abzulesen glaubt, in Wahrheit die Lebensorientierung dieses Volkes, dieser Epoche, dieses Menschen nnd nicht mehr als dies zu prägnantester Darstellung bringt. Unter der Maske einer reinen Seinsfeststellung schafft sich ein höchst konkretes, wissenschaftlich nicht begründbares Sollen in dieser Theorie seinen Platz.

H. Spencer, A system of Synthetic Philosophy, vols. IX u. X: Principles of Morality 1892/93.

4. FEUERBACH. MARX.

Die positivistische Weise der Weltbetrachtung, tief begründet in den rationalistischen Neigungen des französischen, den empiristischen Denkgewöhnungen des angelsächsischen Geistes, gewann auch in dem Bereich des deutschen Geisteslebens viel von dem Boden wieder, der ihr mit der Aufrichtung einer deutschen Philosophie endgültig verloren schien. Zum zweiten Male ging eine Welle westeuropäischer Geistigkeit über das Deutschland hin, das soeben noch in einer Fülle von gedanklichen Bildungen über die westlerische Aufklärung triumphiert hatte. Und auch das eigentümliche Ethos, das Prinzip der Lebensgestaltung, das diese Systeme beseelte, schien zeitweilig bereit, vor dieser Invasion einer völlig andersartigen Weltgesinnung zu kapitulieren. Daß solches geschehen konnte, war nur verständlich aus dem Zustande einer denkerischen Ermattung, die die Jahrzehnte einer nie erlebten spekulativen Hochspannung ablöste. Der Geist, der aus der Souveränität der Idee das Wirkliche nicht allein zu begreifen, sondern auch zu gestalten sich vermessen hatte, fand sich plötzlich auf einer Höhe, auf der ihn schwindelte. Auf den Überschwang einer schrankenlosen Selbsterhöhung folgte ein nicht weniger heftiger Ausschlag nach der entgegengesetzten Seite: solange hingegeben an die ätherischen Gebilde der Spekulation, an die erhabenen Imperative einer die Welt überfliegenden Ethik, dürstete man nach dem Greifbaren, nach der sich selbst gebenden Realität, nach dem sichtbaren Ziel und dem verbürgten Erfolg. Damit war das geistige Klima geschaffen, nach dem die positivistische Denkart verlangte. Schon bevor die Gedanken eines Comte und Mill ihren Weg nach Deutschland finden konnten, hatte die Selbstzersetzung der Hegelschen Schule Theorien ins Leben gerufen, die zusammen mit der Hinwendung auf das Gegebene auch die Rückkehr zu den natürlichen Impulsen des sittlichen Lebens und zumal die Rehabilitierung des menschlichen Glücksbedürfnisses predigten. Insbesondere ist Feuerbach, unter ausdrücklicher Anknüpfung an die anglofranzösische Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, zum Wortführer dieser „anthropologischen" Gegenbewegung geworden. In den folgenden Jahrzehnten hat dann weithin, in der Betrachtung nicht weniger als in der Normierung der geistigen Wirklich-

Digitized by Google

keit, das positivistische und evolutionistische Denken die von Idealismus und Romantik überkommene Weise des Verstehens und Deutens in den Hintergrund gedrängt, nicht ohne daß mancherlei Erbgut dieser Bewegung sich in positivistischer Umschreibung und Vergröberung durch den philosophischen Zusammenbruch hindurchgerettet hätte. In dem breiten Strome dieser an weiterführenden Gedanken armen, nicht selten in platteste Trivialität sich verlierenden Literatur begegnen wir auch den redseligen Ergüssen einer Moraltheorie, die das Thema von der Menschheitsbeglückung durch wissenschaftlich organisierten Fortschritt mit ebensoviel redlichem Willen wie philiströser Selbstgefälligkeit wieder und wieder abhandelt — im ganzen ein schlagendes Zeugnis dafür, daß ein bestimmter Denkstil nur da, wo er wirklich zu Hause ist, sich in eindrucksvollen Gedankenschöpfungen ausprägen kann.

Nur an einer Stelle hat die antispekulative Denkrichtung jener mittleren Jahrzehnte ein gedankliches Ganzes hervorgebracht, von dem wie die Deutung der geistigen Welt überhaupt so insbesondere auch die Ethik nachhaltige Impulse empfangen sollte — Impulse von der Art, wie sie ihr schon mehr als einmal durch solche Behauptungen mitgeteilt worden waren, in denen jede sittliche Wirklichkeit, Möglichkeit und Forderung aufgehoben schien. Und zwar ging diese Wirkung, wiederum höchst charakteristisch, von einer Theorie aus, die, obwohl in dem Realismus ihrer Denkart dem Positivismus und Evolutionismus nächstverwandt, doch schließlich mit gutem Grund sich Abkömmling und späte Frucht der idealistischen Philosophie rühmen durfte. Aus dem Zusammenbruch der Hegelschen Dialektik ging, ihre Ergebnisse mit Hilfe ihrer eigenen Methode und nicht ohne starke Einwirkung von Feuerbachs „anthropologischem" Realismus in das Gegenteil verkehrend, Geschichtsphilosophie und Wirtschaftstheorie von K. Marx hervor. Auch sie war eine Theorie der Entwicklung; aber wenn sie auf der einen Seite insofern sich dem Evolutionismus mit verwandten Absichten zur Seite stellte, als sie der für die Entwicklung bestimmenden Notwendigkeit nicht in dem Äther der Idee, sondern in den Niederungen menschlicher Notdurft und elementarer Bedürfnisbefriedigung nachspürte, so blieb sie darin der deutschen Überlieferung treu, daß sie nicht in der kausalen Verkettung psychischer Elementarprozesse, nicht in dem Spiel der Assoziationen und Komplexbildungen, sondern in der dialektischen Logik des ökonomischen Prozesses, also in einer der seelischen Bewegung überlegenen sachlichen Instanz die Stufen der Gesamtentwicklung vorgezeichnet fand. Für die Ethik freilich hatte diese abweichende Form der Begründung nur die Wirkung, daß ihr ein eigener, in sich gegründeter Sinngehalt noch viel radikaler entzogen wurde, als es auf dem Boden des Positivismus je geschehen konnte: daß die marxistische Theorie ein Hegelianismus mit umgekehrtem Vorzeichen war, das bekam von allen philosophischen Disziplinen die Ethik am gründlichsten zu spüren. Hatte der Evolutionis-

Digitized by Google

mus den herkömmlicherweise als sittlich bewerteten Seelenregungen ein wenn auch verklausuliertes und abgeleitetes Recht gelassen, ja eine wesentliche Funktion im gesellschaftlichen Ganzen zugesprochen, so wurden sie im Rahmen der marxistischen Theorie zu bloßen Reflexen eines ihrer ganz und gar nicht bedürftigen, weil nach seiner immanenten Logik unabwendbar fortschreitenden Prozesses: die Sittlichkeit ist nichts weiter als ein Stück jenes „Überbaues", der sich auf der Grundlage der ökonomischen Verhältnisse als ein des eigenen Sinnes, der eigenen Richtkräfte entbehrendes Scheingebilde erhebt. Ja, wie Marx und den Seinen bisweilen jene wiederholt zu bemerkende Inkonsequenz unterläuft, die darin liegt, daß zur Durchsetzung eines ohnedies in der Logik der Sache festgelegten Entwicklungsprozesses auch die ihn fördernden Willenskräfte aufgeboten werden, so kann es umgekehrt auch geschehen, daß solche Lebensmächte aufgespürt und entlarvt werden, die sich der gleichen Notwendigkeit ablenkend oder verzögernd in den Weg stellen: zu ihnen aber zählt nicht zum wenigsten auch die Gesamtheit aller vom sozialen Sinn diktierten, also nach der herkömmlichen Auffassung „sittlichen" Bestrebungen, dieweil sie mit kleinlichen und letztlich wirkungslosen Heilmitteln die nicht nur unvermeidbare, sondern auch im Interesse des Endzieles zu wünschende Krisis hintanhalten. Nicht nur wert- und gehaltlos also, sondern schlechthin verwerflich, weil entwicklungsfeindlich, heißen dieser Auffassung des geschichtlichen Prozesses alle die seelischen Regungen, um deren Ableitung und Rechtfertigung sich der Positivismus so sehr bemüht hat.

Die Sphäre der Ethik hatte schon manche Mediatisierung über sich ergehen lassen müssen: aber keine hatte ihr so ans Herz gegriffen wie diese ökonomische Interpretation von Kultur und Geschichte. Die Sittlichkeit nichts weiter als eine Spiegelung der jeweils herrschenden Wirtschaftsverhältnisse, und zwar nicht etwa bloß in der Tatsächlichkeit dieser oder jener bestimmten Lage, sondern kraft einer unabänderlichen Notwendigkeit: das war in der Tat die Abdankung des sittlichen Gedankens. Und doch hat auch diese radikale Absage auf die Fortentwicklung der ethischen Reflexion mit dem starken Reiz gewirkt, der von jeder mit Geist und Scharfsinn verfolgten Einseitigkeit ausgeht. Den Gefahren einer allzu erdenflüchtigen Spiritualisierung der Sittlichkeit konnte nicht wirksamer begegnet werden als durch eine Lehre, die die Dominante des sittlichen Prozesses in dem scheinbar den materiellsten Instinkten und Bedürfnissen überantworteten Bezirk des Lebens und Schaffens aufsuchte. Im Grunde wurde ja damit, wenn auch in radikalster Zuspitzung auf eine Dimension kultureller Erfahrung, die grundlegende Erkenntnis derjenigen von neuem eingeschärft, die die Ethik nicht in einer Sphäre von allgemeinen Normen festgehalten, sondern in die Breite des nach Provinzen besonderten Kulturlebens entfaltet hatten. Eindringlicher denn je fand sich hier das ethische Nachdenken aufgefordert, sich hineinzustellen in die konkrete Fülle der differenzierten Kultur, und zwar im Sinne der doppelten Bestimmung, daß einmal an den tatsächlich aufgetretenen Gestalten gelebter und gelehrter Sittlichkeit die Züge aufzuspüren seien, in denen sie sich dem Geiste der Epoche bis in seine massivsten Äußerungen hinein verpflichtet zeigen — daß zum zweiten aber auch keine sittliche Forderung und Gesetzgebung für sich Gehör beanspruchen dürfe, die, gleichgiltig gegen die Eigenstruktur der besonderen Wertbezirke, ihr Lebensideal wie in den leeren Raum hineinkonstruiert. Der marxistischen Lehre diese positive Bedeutung zuzusprechen wird man dann am

Digitized by Google

wenigsten Anstand nehmen, wenn man sich erinnert, daß im Grunde ihr Schöpfer selbst, kraft eben jener bereits gestreiften Inkonsequenz, seinen antiethischen Folgerungen die Spitze abgebrochen hat: immer wieder bricht durch die kühle Sachlichkeit eines das wirtschaftliche Schicksal durchschauenden und vollstreckenden Fatalismus die Glut eines wertbestimmten Willens hindurch, der sich einem konkreten, wahrhaftig nicht rein ökonomisch bestimmten Lebens- und Gesellschaftsideal verpflichtet weiß. Nicht weniger als der Naturalismus muß auch der dialektische Ökonomismus sich darauf ertappen lassen, daß er die feierlich abgesetzte Sittlichkeit in „materialistischer" Verkleidung von neuem auf den Thron erhebt.

L. Feuerbach, Sämtliche Werke. 1846—1866. K. Marx, Das Kapital. 1867. F. Jodl, Geschichte der Ethik. II.[3] Berlin 1923. H. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.[4] Leipzig 1922. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 371ff. L. Stephen, The English Utilitarians. London 1900. L. Lévy-Brühl, La philosophie d'Auguste Comte.[2] Paris 1905. S. Saenger, J. St. Mill. Stuttgart 1901. O. Gaupp, H. Spencer.[3] Stuttgart 1906. G. Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Wien 1899. E. Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig 1909.

IX. DIE PHILOSOPHISCHE ERNEUERUNG.

1. LOTZE.

Wenn es in jenen Jahrzehnten eines philosophischen Interim dem oberflächlichen Blick scheinen konnte, als habe der deutsche Geist den Grundintentionen seines weltumfassenden Denkens und mit ihnen auch den Prinzipien einer idealistischen Ethik abgesagt, so entdeckt eine tiefer eindringende Betrachtung bald die Kontinuität, in der die maßgebenden Motive der philosophischen Überlieferung sich wider die Abneigung eines ihnen entfremdeten Zeitgeistes und den Druck einer völlig anders gearteten Denkmethode behauptet haben. Von den Denkern, die, von der Ungunst der allgemeinen Stimmung unbeirrt, die Überzeugung von einer in sich gegründeten und deshalb der Natur überlegenen Sittlichkeit festgehalten und fortgebildet haben, sei genannt der jüngere Fichte, der seiner religiös inspirierten Ethik das Fundament einer gründlichen historischen Darstellung unterbaut hat — vor allem aber der überragende Verwalter des idealistischen Erbes: Lotze. Seine Bedeutung für unseren Zusammenhang beruht nicht so sehr auf den eigens der Ethik gewidmeten Sonderuntersuchungen, die nicht bis zur letzten Vollendung gediehen sind, wie auf der Gesamtansicht von Welt, Geist und Seele, deren beredter Interpret er geworden ist. Schon dies war kein Kleines, daß ein Denker, der es in der gründlichen empirischen Durchforschung des seelischen Lebens mit jedem Positivisten aufnahm, sich durch die hier gewonnenen Ergebnisse in der Überzeugung von der Einheit, der Ichhaftigkeit, dem monadischen Charakter alles seelischen Lebens nicht erschüttert, sondern bestärkt fand; denn mit dem monadischen Prinzip steht und fällt die Möglichkeit eines sittlichen Verhaltens,

Digitized by Google

das mehr ist als die komplexe Resultante von naturhaft gedachten, des eigenen Zentrums entbehrenden psychischen Elementarprozessen. Vor allem aber rückte Lotze gerade die fundamentale Einsicht in den Vordergrund, die alles naturalistische, positivistische, psychologistische Denken immer wieder zu verschütten droht und die doch gerade, und zwar in strengster Korrelation mit dem monadischen Prinzip, Wirklichkeit und Möglichkeit echter Sittlichkeit begründet: die Einsicht in die Unterschiedenheit wie die eigentümliche Bezogenheit des psychischen Aktes als eines zeitlich bestimmten Geschehens und des in diesem Akt gedachten Inhalts als einer zeitlosen Gegenständlichkeit. Indem Lotze für diese letztere den Kunstausdruck „Gelten" in Übung brachte, gab er das Stichwort für eine Reihe von philosophischen Untersuchungen, die in der Folgezeit das genannte Fundamentalverhältnis, fürwahr eine Urrelation der geistigen Wirklichkeit, immer klarer herausarbeiten sollten.

Damit war eine Entwicklung eingeleitet, die auch der Ethik aus einem schier unentwirrbaren Knäuel überlieferter Irrungen und Mißverständnisse heraushelfen mußte. Denn dies ist ja über die ganze Erstreckung unserer Darstellung hin immer von neuem sichtbar geworden: wie der „Logos" der Sittlichkeit zur „Psyche", die Idealität der Forderung zur Realität des Lebens stehe — das war das Kernproblem, dessen unzulängliche Auflösung immer wieder die korrelativen Irrtümer eines den Logos zersetzenden naturalistischen Psychologismus und eines die Psyche vergewaltigenden abstrakten Logizismus heraufbeschworen hatte. Hier wies Lotze, inmitten einer scheinbar ganz dem Naturalismus verfallenen Zeit, den einzig zur Überwindung dieser Antinomie führenden Weg. Der Ethik aber gab er in Gestalt des von ihm stark betonten Wertbegriffes diejenige Kategorie an die Hand, die sich in der Folgezeit besonders tauglich erweisen sollte, jene allgemeine Einsicht von der Struktur des Geistes überhaupt in der Richtung auf die sittliche Problemssphäre fruchtbar zu machen. Und endlich ließ er im Hintergrunde dieser Metaphysik des lebendigen Geistes die konkrete Fülle einer mit Herderschem Feingefühl beseelten geschichtlichen Anschauung sichtbar werden. Man sieht, wie hier das ganze Erbgut einer bis auf Leibniz zurückreichenden Überlieferung wieder lebendig wird.

* * *

Wie wenig der Ansturm von Naturalismus, Positivismus, Materialismus die autochthonen Motive deutschen Weltdenkens zu entwurzeln vermocht hatte, das zeigte der nach den philosophischen Notjahren der Jahrhundertmitte einsetzende erneute Aufstieg des philosophischen Denkens. Und wenn auch zunächst etwas von dem positivistischen Mißtrauen gegen die Philosophie in der Bevorzugung von solchen Disziplinen fortwirkte, die, wie Erkenntnistheorie und Geschichte der Philosophie, einen besonders engen Zusammenhang mit der Arbeit der rein theoretischen Forschung wahren konnten, so dauerte es doch nicht lange, bis auch der Mut zu Wertsetzung, Zielbestimmung, Idealbildung, mit ihm zusammen aber auch der Wille zur Metaphysik von neuem erwachte. Damit war eine Ideenbewegung in Gang gesetzt, deren Auftrieb ganz besonders die Ethik verspüren mußte.

Digitized by Google

Es ist selbstverständlich, daß in dem wachsenden Reichtum der Gedanken und Richtungen, der in der Neugestaltung der Ethik zutage trat, sich die Gliederung getreulich wiederholte, in der die gesamtphilosophische Bewegung sich ausbreitete. Wie diese kaum eines der früher entwickelten Prinzipien der Weltbetrachtung unbeachtet ließ, so holte auch die Ethik Stück um Stück die scheinbar durch den Positivismus erledigten Fragestellungen wieder hervor, nicht um sie unbesehen zu übernehmen, sondern um die durch die geistige Arbeit des Jahrhunderts bereicherte Eigenerfahrung an ihnen zu prüfen und durch sie erleuchten zu lassen. Indem unsere Darstellung sich dieser jüngsten Phase zuwendet, die auf den ihr selbst Zugehörigen mit einer besonders verwirrenden Fülle von Erscheinungen eindringt, versteht es sich von selbst, daß wir nicht eine erschöpfende Rechenschaftsablage von dem überhaupt der Beachtung Würdigen, sondern nur eine Auswahl bieten können, die in gewollter Vereinfachung das zusammenordnet, was die für die Gesamtbewegung charakteristischen Züge am prägnantesten zur Schau stellt[1]).

H. Lotze, Mikrokosmos. 1856—58. Die Prinzipien der Ethik (Nachgel. Werk). B. Bauch, Ethik, in: Die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts[2]. Heidelberg 1907. M. Scheler, Ethik, in: Jahrbücher der Philosophie II. Berlin 1914.

2. WUNDT.

Vor dem erneuten Vordringen der scheinbar durch ihn überwundenen philosophischen Tradition hat der Positivismus keineswegs die Waffen gestreckt. Bis um die Jahrhundertwende konnte es zweifelhaft scheinen, welcher von beiden Tendenzen in der Gesamtbewegung des Geistes die Führung bleiben werde. So zieht sich denn auch bis in den Beginn unseres Jahrhunderts hinein eine ausgebreitete moraltheoretische Literatur, die teils mit ernsthaft wissenschaftlichen Aspirationen, teils mehr popularisierend die Grundlagen des sittlichen Lebens in einer positivistisch ausgebauten Weltanschauung sucht. Und umfassende Vereinigungen, wie die „Gesellschaft für ethische Kultur“ oder der „Monistenbund“, setzen sich, getreu dem positivistischen Evangelium, die Aufgabe, das mit den Mitteln der Wissenschaft als richtig und förderlich Erwiesene als Maxime der praktischen Lebensgestaltung zur Herrschaft zu bringen.

Ob es möglich sei, vom Boden positivistischer Denkprinzipien her und ohne Preisgabe der durch sie angeblich gewährleisteten wissenschaftlichen Sicherheit den Anschluß an die Überzeugungen einer idealistischen Weltanschauung und insbesondere einer den Naturalismus überwindenden

[1]) Die Entwicklung der Ethik in der außerdeutschen Philosophie bis in die jüngste Zeit hinein zu verfolgen hat der Verfasser deshalb unterlassen, weil es ihm einstweilen unmöglich schien, hier eine Darstellung zu geben, die mehr ist als eine äußerliche Aufzählung der Richtungen und Persönlichkeiten. Soviel läßt sich jedenfalls erkennen, daß die hier darzulegende Typik der Problemstellungen auch dort wiederkehrt.

Digitized by Google

Ethik zu finden — diese Frage findet ihre Beantwortung in dem Lebenswerk eines Wundt, dessen universaler Geist nicht zum wenigsten in dem Bemühen um eine Versöhnung dieser zugleich logischen und sachlichen Gegensätze seine Spannweite bewährte. Wenn seine Metaphysik die Ergebnisse der wissenschaftlichen Einzelforschung weder zu begründen noch zu ersetzen, sondern lediglich zu einem Ganzen zusammenzufassen als ihre Aufgabe ansieht, so scheidet sich auch seine Ethik von allen spekulativen Begründungsversuchen durch die ausgesprochene Absicht, nicht mehr als eine „Ethik der Tatsachen" sein zu wollen. Indem diese Tatsachen im sittlichen Leben der Menschheit aufgesucht werden, dieses Leben seinerseits aber eine Ordnung und Auslegung erfährt, deren leitende Begriffe der von Wundt auf neue Grundlagen gestellten Psychologie entnommen sind, ordnet sich diese Ethik grundsätzlich dem Typus einer psychologistischen Ableitung des Sittlichen ein. Freilich findet diejenige Psychologie, der Wundt diese Funktion zuweist, ihre Krönung in solchen Erkenntnissen und Begriffen, die recht eigentlich durch den Gegensatz gegen die mechanistischen Vorurteile jener Assoziationzpsychologie, die so oft zur „genetischen" Ableitung der sittlichen Phänomene hatte herhalten müssen, zur Bestimmtheit gelangen. Die Prinzipien der „Apperzeption", der „Heterogonie der Zwecke", der „schöpferischen Resultanten" sind bestimmt, in ihrem Ineinandergreifen die Entstehung eines in den jeweils schon vorhandenen psychischen Elementen noch nicht mitgegebenen Neuen, mit ihr aber insbesondere auch das Hervortreten der höheren und höchsten geistigen Leistungen und so auch einer geläuterten und bewußten Sittlichkeit begreiflich zu machen. Und so kann denn auch Wundts Ethik, scheinbar ohne über das in den psychologischen Voraussetzungen Enthaltene hinauszugehen, in der selbstlosen Hingabe an objektive Werte und Güter, in dem Ausbau einer vom Geist der Humanität durchdrungenen Kulturwelt und in dem Zusammenschluß der in dieser Kooperation sich findenden menschlichen Gemeinschaft das Ziel des sittlichen Strebens verkünden. Der psychologische Gesamtprozeß, als welcher die Werdeeinheit der Menschheit sich hier darstellt, bringt eben vermöge jener das jeweils Gegebene fort und fort schöpferisch umbildenden Tendenzen auch die höchsten Gestaltungen des ethischen Lebens hervor.

Wir haben hier also einen Evolutionismus vor uns, der sich durch die genannten Leitbegriffe die Möglichkeit schafft, die naturalistische Enge einer in der Kombination und Kumulation von gegebenen Elementen aufgehenden Seelenlehre zu überwinden: der Durchbruch von einer so befreiten und erweiterten Psychologie zu den Wertproblemen scheint damit gelungen! Und doch bleibt, wenn auch gemildert, ja fast versteckt durch jene scheinbar auch die höchsten Bemühungen des Geistes umfassenden Begriffe, der innere Widerspruch, der Sprung bestehen, dessen jede Psychologie sich schuldig machen muß, die aus sich Wertbegriffe und so auch ethische Normen abzuleiten beansprucht. Denn wenn Wundt doch auch jene höchsten Formen geistigen Geschehens dem allgemeinen Gesetz einer „psychischen Kausalität" unterstellt, wenn er insbesondere

Digitized by Google

auch jedes von Zwecken geleitete Tun — und alles bewußte sittliche Handeln ist ein solches — als einen Sonderfall kausalen Geschehens, nur eben gewissermaßen in umgekehrter Reihenfolge gelesen, glaubt einordnen zu können, so ist damit implicite die behauptete Objektivität der Kulturwerte, denen der sittliche Wille zu dienen habe, verneint und aufgehoben. Objektivität und ideale Geltung der Werte anerkennen, das heißt jedem Versuch entsagen, sie als „Entwicklungsprodukte" abzuleiten — sie kausalgenetisch erklären wollen bedeutet die Absage an den Objektivismus des Wertens. Nur wenn die Begriffe der schöpferischen Synthese, der Wertsteigerung und die ihnen verwandten so weit gefaßt werden, daß sie denjenigen Erlebnissen Aufnahme gewähren, in denen sich der Geist auf eine in sich gegründete, aus psychischer Realität nicht ableitbare Gegenständlichkeit richtet — nur dann geben sie den Überzeugungen einer die sittliche Idee anerkennenden Ethik freien Raum. Aber in der damit geforderten Fassung brechen sie dann auch die Alleinherrschaft eines Kausalitätsbegriffs, der ungeachtet aller Differenzierungen und Sublimierungen doch schließlich Sinn, Wert und Idee in den zeitlichen Prozeß, eben als seine „Resultanten", zurückschluckt. Und das höchst charakteristische Korrelat dieser Mediatisierung des Gegenständlichen wird man darin finden dürfen, daß das in Wundts Psychologie herrschende Prinzip der „Aktualität" auch den Begriff einer monadischen Einheit des persönlichen Lebens glaubt überflüssig machen zu können. Daß Wundt das Zwingende der in diesen Sätzen bezeichneten Alternative nicht gesehen hat, das gibt seiner Philosophie und mit ihr auch seiner Ethik den Charakter einer inneren Zwiespältigkeit, der sie als Früchte eines im Grunde mißlungenen Kompromisses kennzeichnet. Wobei dann wiederum der versteckte Naturalismus der Grundauffassung auch darin sich verrät, daß wieder einmal das Unmögliche versucht wird: eine maßgebende Wertsetzung als Nebenertrag einer wissenschaftlichen Bearbeitung von Tatsachen heimzubringen.

M. Wundt, Ethik, Eine Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens. 1886. 4. Aufl. 1912.

3. DIE NEUKANTIANER.

Unter denjenigen Denkrichtungen, die, jedes Paktieren mit positivistischen Grundsätzen ablehnend, die philosophischen Prinzipien in ihrer Reinheit durchzuführen bestrebt waren, treten durch logische Geschlossenheit und systembildende Kraft die Erneuerungen der kantischen Lehre in den Vordergrund. Und wenn dieser neue Kritizismus auch den positivistischen Thesen zunächst einmal auf dem Felde der erkenntnistheoretischen Probleme entgegentrat, so konnte der hier waltende Systemtrieb auf die Dauer unmöglich an den Problemen der „praktischen Vernunft" vorübergehen; ja er mußte, wenn anders er mit dem Bekenntnis zu Kant Ernst machte, gerade hier die letzten Richtpunkte seiner Denkarbeit suchen. Das trat insbesondere in der Entwicklung derjenigen neukantianischen Schule hervor, die die Intentionen des echten Kant am getreulichsten zu bewahren, ja erst von Trübungen und Selbstmißverständnissen gereinigt zu haben gewiß war: der Schule von Marburg. Ihr war der Ausbau einer Ethik im Geiste Kants durch das allgemeine Prinzip vorgezeichnet, welchem gemäß sie den ganzen Kant glaubte interpretieren, d. h. zur vollen Einstimmigkeit mit sich selbst bringen zu sollen: durch die grundsätzliche Ausscheidung alles dessen, was den transzendentalen Gedanken in der Rich-

Digitized by Google

tung auf metaphysische Setzungen zu überschreiten schien. Eine von allen metaphysischen Voraussetzungen abgelöste Ethik war also auch hier, nicht zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie, dasjenige, was man suchte. Eine von diesem Grundsatz geleitete Auslegung mußte an dem Kantischen Denkgebäude gerade diejenigen Partien beseitigen, in denen wir Kant sich mit jener Metaphysik des Geistes wenigstens berühren sahen, die in den Ahnungen und Schauungen seines Schülers Herder um eine gedankliche Fassung rang. Das „Ich der transzendentalen Apperzeption", schon bei Kant selbst zum Träger und Zentrum allgemeinster Formprinzipien des Geistes zusammengeschrumpft, wird zu einem „reinen Denken", das im Grunde nichts weiter ist als ein anderer Name für die Sachstruktur, den „Logos" des Gedachten. Und weil diese vom Geiste der mathematischen Wissenschaft inspirierte Theorie auch die Sphäre des Praktischen von einer Gesetzlichkeit beherrscht sein läßt, die an Strenge und Allgemeingültigkeit nicht hinter den Axiomen der Mathematik zurücksteht, so zieht sich ihr die ganze Problematik des Sittlichen in die Logik der sittlichen Idee, die „Logik des Sollens" zusammen. Gleich der Begründer der Schule, H. Cohen, bringt diesen Logizismus auf die prägnanteste Form: der vollkommene Parallelismus zu der im Bereich des reinen Erkennens angenommenen Problemgestaltung stellt sich bei ihm dadurch her, daß er wie die Erkenntnistheorie auf den Gehalt der mathematischen Naturwissenschaft so die Ethik auf den Gehalt gleichfalls einer „Gesetzes"wissenschaft, nämlich der Rechtswissenschaft, als das transzendental zu begründende „Faktum" zurückbezieht — ein wahrlich nicht zu überbietender Formalismus in der Bestimmung des Gegenstandes der Ethik. Und auch der auf den von Cohen gelegten Fundamenten weiterbauende P. Natorp hat das, was er mit mehrdeutigem Ausdruck das „sittliche Bewußtsein" nennt, so unbedenklich mit der in der „Idee" gegründeten Gesetzeseinheit der sittlichen Norm in eins gesetzt, daß alle Realität und Individualität sittlichen Erlebens für ihn nichts weiter bedeutet als einen „Ausschnitt" aus dem einen allgültigen, „methodisch" zu erschließenden Systemzusammenhang des sittlichen Logos.

In einer Beziehung indessen strebt diese Erneuerung des abstrakten Gesetzesgedankens in der Ethik über eine bei seinem Begründer bereits bemerkte Enge hinaus. Schon Cohen, noch stärker Natorp zeigt sich von dem Streben beseelt, diese Ethik nicht nur jeder individualistischen Einseitigkeit zu entkleiden, sondern sogar in die denkbar engste Verbindung zu setzen, ja geradezu als solidarisch zu erweisen mit jener Welt der sozialen Forderungen, die, von je der sittlichen Reflexion als gewichtige Angelegenheit sich aufdrängend, dem Jahrhundert der „sozialen Frage" zu einem Lebensproblem ersten Ranges geworden waren. Ethik als solche ist Ethik der Gemeinschaft — das ist der Grundgedanke, auf dem sich das Gebäude von Natorps „Sozialpädagogik" erhebt.

Digitized by Google

Wenn es indessen scheinen könnte, als habe damit ein dereinst von den Antipoden eines Kant gepflegter Gedanke Eingang gefunden in ein aus seinem Geiste gestaltetes System, so muß ein Blick auf den hier maßgebenden Gemeinschaftsbegriff diesen Eindruck zerstören. Denn wenn Natorp den Sinn, den Aufbau nnd die sittliche Aufgabe der Gemeinschaft begründet findet in der Identität der „Grundgesetze des Bewußtseins", denen gemäß das Leben sowohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft sich aufbaut, wenn er folglich die „widerspruchslose Einheit", die vollkommene Deckung der beiderseits waltenden Prinzipien als das durch die Idee geforderte Endziel des sittlichen Willens verkündet, so ist es auch hier, nicht anders als bei Kant, die allem personalen wie transpersonalen Leben voraufliegende, weil im Zeitlosen bestimmte Einheit des reinen Vernunftgehaltes, die die Einstimmigkeit von Individuum und Gemeinschaft nicht sowohl zur Grundlage als vielmehr zur logisch geforderten Folge hat. Wird dieser Vernunftgehalt in „Ausschnitten" auf die Individuen und Gemeinschaften verteilt gedacht, so ist damit von neuem jenes spannungsreiche Ineinander, ja auch Gegeneinander von persönlichem und überpersönlichem Leben einer logischen Uniformität geopfert und alles konkrete Sein und Tun auf ein Nachzeichnen der in der Idee vorbestimmten Linien angewiesen. Den logischen Konsequenzen des hier gebietenden Systemgedaukens kann sich auch der iubrünstigste Wille zur Gemeinschaft nicht entziehen.

Die Fortentwicklung von Natorps Gedanken, deren Niederschlag vor allem in der „Praktischen Philosophie" vorliegt, ist offensichtlich getragen von dem Streben, der Unmittelbarkeit des „Lebens" in seiner rational nicht ausschöpfbaren „Individuität" den Raum zu geben, den ihm der Geist der Schule bislang vorenthalten hatte; wir sehen hier den neukantianischen Gedankenkreis sich einer ihm an sich entgegengesetzten Denkart öffnen, von der noch zu sprechen sein wird. Daß die auch hier noch festgehaltenen, freilich vielfach im Geiste Fichtes interpretierten Prinzipien Kants durch Leibniz' monadologische Lehre ergänzt werden, ist für diese Wendung kennzeichnend. Und doch vermag dieser Versuch einer Versöhnung den Primat des Allgemeinen und Gesetzlichen zu mildern, aber nicht zu brechen. Mag man nun dies Allgemeine verstehen als das Gefüge der Kategorien, denen gemäß die Welt des theoretischen Erkennens wie die Welt des praktischen Handelns sich je und je aufbaut, mag man es verstehen als die mystische Alleinheit des wandellosen „Überendlichen", dessen ewige Harmonie alle Entzweiung des endlichen Werdens aus sich entläßt und wieder in sich zurücknimmt — hier wie dort, logisch wie metaphysisch, empfängt das Besondere seinen Lebensgehalt von einem überlegenen Bedingenden, durch welches es selbst erst „möglich" wird. Aufs deutlichste drückt sich dies Verhältnis in der These aus, daß das „Letztindividuale" vom Allgemeinen her auf dem Wege einer stufenweise fortschreitenden Besonderung zwar nicht völlig erreicht, wohl aber im Sinne der unendlichen Annäherung bestimmt und so in „die Ordnung des dem Verstande Erfaßlichen eingestellt" werden könne; entsprechend bildet auch das „individuelle Gesetz", nach dessen Maßgabe sich das Einzelleben entrollt, ein wohlbestimmtes Glied in dem logischen Gefüge von immer umfassenderen, immer allgemeineren Gesetzen, welchem das Ganze der Wirklichkeit in seinem Aufbau und seinem Werden gehorcht. Das gleiche gedankliche Schema aber beherrscht auch die Bestimmung der sittlichen Gesamtaufgabe, welche nicht etwa nur eine Teilleistung innerhalb dieses Lebenssystems, sondern das Ganze des ihm innewohnenden, weil in ihm zu verwirklichenden Sinnes ausmacht: als Ausgangspunkt und „letztes Richtmaß" wird unverändert festgehalten Kants Forderung der allgemeinen Gesetzlichkeit, und die an sich keineswegs bestrittene Individualität des einzelnen Falles wird von ihr aus durch das Prinzip angestrebt, daß dies Allgemeine durch Hinzufügung weniger und weniger allgemeiner „Maximen" zunehmend zu spezifizieren und so dem niemals völlig erreichbaren Individuellen anzunähern sei. So liegt, theoretisch wie praktisch genommen, das Individuelle in „der Verlängerung der geraden Linie", die vom Allgemeinen her zum weniger Allgemeinen führt. Man spürt in alledem das heiße Bemühen, nicht das Mindeste von der Konkretheit des Vollwirklichen an den Schematismus des Systems dahinzugeben — und sieht doch zugleich, wie der logische Zwang

Digitized by Google

der trotzdem nicht aufgegebenen Prinzipien der Transzendentalphilosophie dieses Bemühen vereitelt. Denn wie dürfte das echte Individualität, echtes, aus eigenen Tiefen quellendes „Leben" heißen, was doch schließlich im Netz jener allumfassenden Gesetzlichkeit, durch jene im Allgemeinen anhebende Linienführung idealiter eindeutig festgelegt ist? Kein Wunder, daß von solchen Voraussetzungen her auch die in der Geschichte sich auseinanderlegende Welt des menschlichen Tuns interpretiert wird als die Aktualisierung eines „den Möglichkeitsvoraussetzungen nach vorhandenen und gleichsam vorgezeichneten, vorgegebenen Ganzen oder Systems des Handelns". „Nicht die kämpfenden Personen machen die Geschichte, sondern die Geschichte macht die Person": so versinkt das Konkrete im mystischen Abgrund des „überendlichen" Logos.

Von dem durch Marburg dargestellten Extrem einer „Logik des Sittlichen", die ihre Herkunft aus dem Geiste der Mathematik dauernd nicht verleugnen kann, entfernen sich die übrigen Erneuerungen Kants mehr oder minder in der Richtung auf die nicht in logische Allgemeinheiten auflösbare Konkretheit des sittlichen Lebens. Schon die von Nelson geführte „neufriesische" Schule sucht, im Einklange mit der überhaupt von ihr geübten psychologischen Kantauslegung, das Fundament des Sittlichen in den Daten des sittlichen Bewußtseins und glaubt in der aus ihnen zu gewinnenden „unmittelbaren rationalen ethischen Erkenntnis" den Gedanken an nicht für alle unterschiedslos verbindliche, sondern individuell besonderte Pflichten eingeschlossen. Sehr viel entschiedener noch strebt der Kreis der „südwestdeutschen" Neukantianer wie in seiner gesamten Systematik so auch in seinen ethischen Lehren sich dem Rationalismus des Abstrakt-Allgemeinen zu entwinden. Wie wäre es auch anders möglich in einer Schule, die in ihrem Bestreben, die Methoden des kantischen Philosophierens auch über die von ihm selbst vernachlässigte Welt der historischen Erkeuntnis auszubreiten, sich auf das logische Grundprinzip einer „individualisierenden Begriffsbildung" geführt fand! War damit in den Formen einer streng methodischen Untersuchung die logische Notwendigkeit des Besonderen und Unvergleichbaren erhärtet, so lag eine ähnliche ethische Bewertung um so näher, als ja gerade die Welt der Geschichte, in der sich jenes logische Prinzip konkretisiert zeigt, recht eigentlich den Lebensraum jeder erdenklichen sittlichen Bewährung von Menschen und Menschengruppen bildet. Von den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie her in die Vollwirklichkeit des individuell Gestalteten durchzustoßen — diese Aufgabe, an der wir Fichte sich wieder und wieder mühen sahen, scheint sich mit dieser Problemgestaltung zu erneuern.

Die Form ihrer Lösung aber bestimmt sich gemäß den letzten Prinzipien, auf welche diese von Windelband angebahnte, von Rickert durchgebildete Logik des Individuellen ihren Gegenstand glaubt zurückbeziehen zu sollen, um ihm eine hinter dem Geltungswert des Gesetzlich-Allgemeinen nicht zurückbleibende logische Dignität zu verleihen. Wenn die logische Beglaubigung der historischen Individualität gesucht wird in den „absoluten Werten", zu denen die jeweils betrachtete

Digitized by Google

Individualität nach Wesen und Werk in „Beziehung" steht — Lotzes Anregungen beginnen hier fruchtbar zu werden — so ist schon mit dieser logischen Grundlegung der Übergang in die Sphäre des Ethischen nicht nur ermöglicht, sondern schlechthin gefordert. Denn wie konnte unter den Werten, im Hinblick auf welche das historische Erfahrungsmaterial sich zu konkreten Gestaltungen zusammenordnet, der Wert des Sittlichen fehlen! Es steht also in der Tat so, daß hier ein und dasselbe philosophische Prinzip, der Begriff des „sittlichen Wertes", auf der einen Seite im Verein mit weiteren, ihm nebengeordneten Prinzipien der historischen „Erfahrung" zum logischen Orientierungspunkt dient, auf der anderen Seite als leitende Idee eine Sphäre normativer Setzungen — eben der ethischen — begründet. Und es möchte scheinen, als sei gerade damit der Anspruch der ideellen ethischen Gegenständlichkeit und das Recht der lebendigen ethischen Gestaltung zu glücklichstem Ausgleich gebracht.

Und doch ist dieser Ausgleich nur ein scheinbarer. Die „transzendentale" Funktion, die dem „sittlichen Wert" für den Bereich der theoretischen Erkenntnis zugesprochen wird, macht ihn untauglich, der konkreten Mannigfaltigkeit gestalteter Sittlichkeit gerecht zu werden — und umgekehrt: je mehr er sich dieser anzuschmiegen versucht, um so mehr wird er jener ersten Bestimmung entfremdet. Wenn Rickert betont, daß wir die „Werte" nur in der Geschichte, nur in und an den historisch gewordenen Gütern der „Kultur", nicht aber in ihrem sozusagen völlig entstofflichten Ansich erfassen können, daß nur durch die Historie der Weg zum Überhistorischen führt — so ist damit zwar dem Konkreten sein Recht zugestanden, zugleich eröffnet sich aber auch der Ausblick auf einen Zirkel, der in seiner Auswirkung dies Zugeständnis illusorisch macht. Denn wie ist es denkbar, daß die leitenden Werte aus eben derselben Geschichte „entnommen" werden, die andererseits erst dadurch sich zum Gegenstand möglicher Erkenntnis gestaltet, daß ein an und für sich sinn- und bedeutungsleeres Material durch „Beziehung" auf eben diese Werte mit einem verständlichen Sinn erfüllt wird! „Entnommen" werden können sie doch nur einem ohnehin als sinnvoll sich darbietenden Material — und einem Material einen Sinn „verleihen" können sie doch nur dann, wenn sie als solche, unabhängig von und vor ihm, nicht nur ihren sinnvollen Bestand haben sondern auch vom Subjekt des historischen Denkens gewußt werden. Kein Zweifel, daß die Prinzipien einer transzendentalen Philosophie die Entscheidung für die zweite Seite dieser Alternative fordern: die kategoriale, gegenstandbegründende Funktion, die die Werte hier auf sich nehmen sollen, verträgt sich nicht mit der Ableitung aus einer Gegenstandswelt, die sie selbst erst „möglich machen"!

Und in der Tat entspricht die vorwaltende Betrachtungsweise dieser Forderung: die allgemeinen Wertprinzipien „konstituieren" dergestalt die besonderen Sinngebilde, daß diese nur „mit Rücksicht", nur „in Beziehnng" auf die allgemeinen Werte Sinn und Bedeutung besitzen. Ja, die logische Priorität, die die allgemeinen Prinzipien allen ihren „Verwirklichungen", „Darstellungen" gegenüber behaupten, verwandelt sich, aller Verwahrungen ungeachtet, bisweilen in die Überlegenheit von metaphysischen Wesenheiten, die, zeitlos in sich selbst ruhend, über der Zeitlichkeit des Weltgetriebes schweben und an aller menschlichen Tat- und Werkgestaltung höchstens ihren unvollkommenen Abglanz haben. So muß die Individualität, der diese Form des Kantianismus mehr als jede andere ihr Recht zu sichern schien, doch schließlich hinter die Gebote derjenigen Logik zurücktreten, mit der im Grunde die kritische Philosophie steht nnd fällt. Das „Bewußtsein überhaupt" als der konstruierte Vereinigungspunkt der transzendentalen Funktionen überschattet die konkrete Wirklichkeit des bewußten Lebens.

Digitized by Google

Die Folgerungen für die besondere Sphäre des Sittlichen ergeben sich von selbst. Es ist eben der sittliche Wert, als allgemeines „konstituierendes" Prinzip verstanden, der dem besonderen sittliches Sein und Tun erst „den Charakter der Werthaftigkeit verleiht".

In der hier bezeichneten Linie liegt denn auch die Ethik, die, auf der Bahn von Windelband und Rickert weiterschreitend, B. Bauch entworfen hat. Vor allem bekennt sie sich nicht weniger nachdrücklich als Natorp zu dem einen und einzigen „Grundgesetz des sittlichen Willens", Kants kategorischem Imperativ, den sie zu Unrecht des „Formalismus" bezichtigt glaubt. Und wenn sie diesem Grundgesetz eine Mehrzahl von weiteren Bestimmungen glaubt zugesellen zu sollen, die ihn erst zur ethischen Werttotalität ergänzen, so ist es überaus bezeichnend, daß auch diese Konkretisierung zwar nicht in der Weise Natorps, aber doch schließlich auch wieder durch Beigabe weiterer Gesetzlichkeiten und Wertallgemeinheiten erreicht wird. Es sind die allgemeinen Werte der Kultur überhaupt, mit denen der sittliche Grundwille sich in Beziehung setzen muß, damit der in ihm selbst drängende „kategorische Imperativ" in „hypothetischen Imperativen" seine konkreten Aufgaben erfassen könne. Individualität hingegen bringt sich gegenüber diesem Gefüge von allgemeinen „Richtmaßen" im Grunde nur insofern zur Geltung, als sie die Grenzen bezeichnet, die der Erfüllung der in jenem System der Kulturwerte liegenden Forderungen gesetzt sind. So schweben auch hier die Werte in ihrer Reinheit und Allgemeinheit, ewig sich selbst gleich, über dem zeitlich-geschichtlichen Leben der Menschen, dessen von Augenblick zu Augenblick wechselndes, in dieser seiner konkreten Inhaltlichkeit wertindifferentes „Material" erst in dem Maße sich mit einem Wertgehalt erfüllt, wie das Streben dieser Menschen sich durch den Aufblick zu jenen der Zeit enthobenen Richtpunkten eine „konstante Richtungsbestimmtheit" verleiht. In der „Selbstverantwortlichkeit vor der Instanz der Allgemeinheit der Werte", in der jede konkrete Wertgestaltung „gründet" — denn nur im Hinblick auf sie kann das jeweils Gesollte ergriffen werden — erfüllt sich das sittliche Grundgesetz. Auch hier also eine Bezogenheit von Allgemeinem und Besonderem, die den Primat des Wertallgemeinen nicht zweifelhaft läßt.

Der Vorrang des Gesetzlich-Allgemeinen führt hier weiterhin auch insofern zu den schon wiederholt bemerkten Folgerungen, als die sittliche Menschengemeinschaft, obwohl keineswegs in ihrer Notwendigkeit und ihrem Wert verkannt, doch schließlich zurückgeführt wird auf die „Wechselbeziehung" von Wesen, von denen ein jedes die Möglichkeit sittlichen Handelns, vermöge deren es sich selbst zur Würde der „Persönlichkeit" berufen weiß, auch in dem Mitwesen achtet und ehrt. So wird auch hier im Grunde Gemeinschaft zur selbstverständlichen Frucht einer Vernunftbestimmung, die, gemäß dem sittlichen „Grundgesetze", als identische Richtung des Willens schon jedem einzelnen

Digitized by Google

als solchem eingelegt ist. Abstrakte Wertallgemeinheit und individualistische Gemeinschaftsauffassung können auch hier, trotz wiederholter Restriktionen, ihre Verwandtschaft nicht verleugnen.

H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1871. Ethik des reinen Willens, 1904. P. Natorp, Sozialpädagogik, 1899. Sozialidealismus, 1920. Praktische Philosophie (Nachgel. Werk). L. Nelson, Ethische Methodenlehre, 1915. Kritik der praktischen Vernunft, 1917. W. Windelband, Präludien, 1884. Einleitung in die Philosophie, 1914. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildnng, 1896—1902. Die Philosophie des Lebens, 1920. System der Philosophie I, 1921. H. Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908. B. Bauch, Ethik, in: Die Kultur der Gegenwart I, 6.

4. NIETZSCHE UND DIE PHILOSOPHIE DES „LEBENS“.

Wenn es der transzendentalen Philosophie trotz allem nicht gelang, vom Boden des „Logos“ her den Durchbruch zur Vollwirklichkeit des „Lebens“ zu bewirken, so erstand gerade in den Jahren ihrer Neubegründung der Unmittelbarkeit des nicht auf Regel und Gesetz Zurückführbaren ein Anwalt, wie er ihr so stürmisch-beredt, so siegeswillig, so opferbereit noch nicht zur Verfügung gestanden hatte. Der Grundgegensatz, den wir durch das Werden der deutschen Philosophie und zumal Ethik hindurchgreifen sahen, der Gegensatz eines der Strenge des Überzeitlichen und eines der blutvollen Lebendigkeit des Augenblicks sich gelobenden Denkens, erneut sich in dem leidenschaftlichen Protest, den das „Leben“ durch den Mund von Nietzsche gegen die starre, seelenlose Formelhaftigkeit wie der aktuellen Kultur so auch der ihr zugehörigen Welt- und Lebensauffassung anmeldete.

Daß dieser eigenwillige Aphoristiker, dem der Wille zum System einen Mangel an Rechtschaffenheit bedeutete, für die ethische Theorie zu einem der stärksten Anreger zu werden vermochte, das hatte vor allem darin seinen Grund, daß er nicht nur die Energie seines rastlos bohrenden Denkens mehr und mehr auf das Problem der Moral konzentrierte, sondern auch dies Problem, statt in der abstrakten Sphäre allgemeiner Begriffe und Ideen, vielmehr im Herzen seiner eigenen Zeit und, was für ihn dasselbe bedeutete, im verborgensten Grund seiner eigenen, das Leid der Zeit am tiefsten leidenden Seele aufspürte. Gewiß ging es ihm nicht darum, das ethische Schicksal einer begrenzten Zeitspanne oder gar einer partikularen Einzelexistenz zu „vivisezieren“ — indessen gewann er die Universalität der Bedeutung, die er in diesem scheinbar Beschränkten versammelt wußte, nicht durch die Reduktion des Besonderen auf allgemeine Begriffe und Sätze, sondern durch seine Einlagerung in die lebendige Totalität eines die Jahrtausende umspannenden Werdeprozesses. Schon in der Weise des denkenden Vorgehens bezeugt sich also der Abstand von den zuvor betrachteten Denkrichtungen. Daß der Ertrag der seelischen Schicksale, die in der Folge der Generationen durchlitten waren, irgendwie in die Herzen der Nachgeborenen eingesenkt sein,

Digitized by Google

irgendwie aus ihnen zu neuem Leben hervorbrechen müssen — dieses eminent historische Grundgefühl lebt in all den grausamen Analysen, in denen Nietzsche dem Jahrhundert der Dekadenz und sich selbst, seinem gezeichneten Sohne, seinem Opfer und Überwinder, zu Leibe rückt; dieses Bewußtsein ist es zugleich, daß diese selbstgeschriebene Leidensgeschichte eines an der Moral zum Tode Erkrankten den Grundakten der abendländischen Moralforschung einreiht. Aus dem gleichen Grunde bildet aber auch das, was Nietzsche zur „Genealogie der Moral" beigesteuert hat, nicht bloß das historiographische Beiwerk zu einer ohnedies schon feststehenden Theorie, sondern einen integrierenden Bestandteil dieser selbst. In Nietzsche war jenes Wissen um die Zusammengehörigkeit von Historie und Systematik, das Hegel, der nicht umsonst von ihm so hochgestellte, als erster sich zu eigen gemacht und in Begriffen fixiert hat. Nur daß Nietzsche, hierin die bloß begreifende Haltung des Interpreten der Weltgeschichte hinter sich lassend, die Diagnose nur als die Hälfte des ihm Obliegenden, nämlich als die Vorbedingung einer neuen sittlichen Gesetzgebung ansieht.

Denn dies scheint ihm von allen Verkehrtheiten des zeitgenössischen Geistes die unerträglichste, daß er sich einbildet, zu wissen, was gut und böse sei. Weil diese Frage je länger, desto heißer in seiner Seele brennt, wird ihm die selbstgefällige Sicherheit, mit der er alle Welt sich über sie hinwegsetzen sieht, zum untrüglichen Symptom einer schweren sittlichen Erkrankung, zugleich aber zum Aufruf an sich selbst, den Blinden die Augen zu öffnen. Je tiefer aber nun diese Kritik am Geist der Zeit zurückgräbt in die Vergangenheit, die in ihr selbst „aufgehoben" ist, um so mehr gerät alles das in unruhige Bewegung, was als vermeintlich gesicherter Besitz an ethischen Wahrheiten und Leitideen von dieser Vergangenheit überkommen ist. Vor keiner Lehre, keinem Meister macht der „große Verdacht" Halt, zu dem sich der Wahrheitssinn dieses Richters von Gegenwart und Vergangenheit verpflichtet glaubt. So kommt es denn zu jenem „Umsturz aller Werte", durch den Nietzsche zum gewalttätigsten Revolutionär im Reiche der überlieferten Sittlichkeit geworden ist. Insbesondere wird, abgesehen von der als Herd der Erkrankung befehdeten jüdisch-christlichen Glaubenslehre, aller jener Weltweisheit der Krieg gemacht, in der Nietzsche die philosophische Kodifikation des „Sklavenaufstandes in der Moral" glaubt entlarven zu können. Sein Angriff gilt zwar auch jenem vorzüglich im englischen Geiste sich verkörpernden Kanon der Utilität, jener Moral des „Weideglücks der Herde" — aber viel ernster und gefährlicher, weil aus tieferen Gründen sich erzeugend und erhaltend, dünkt ihn die Gegnerschaft jener philosophischen Spekulation, die mit der Botschaft von der weltüberlegenen moralischen Idee die Wirklichkeit verleumdet und die dieser Wirklichkeit zugewandten Triebe entkräftet. Daher sein Widerspruch gegen den eigentlichen Stifter dieser Ideenphilosophie,

Digitized by Google

gegen den „präexistent christlichen“ Platon — vor allem aber die fortlaufende Befehdung desjenigen, von dessen Person und Lehre her er das Pathos der reinen Idee erneut und verstärkt in das deutsche Geistesleben ausstrahlen sieht: Kant! Nietzsche und Kant: der Gegensatz bezeichnet mehr als den Abstand im tiefsten verschiedener Seelenstrukturen; er bezeichnet, zu gewaltiger Spannung emporgesteigert, die Polarität der Grundmotive, zwischen denen der Reichtum deutscher Lebensauffassung und Sittlichkeit sich entfaltet. Denn was ist es, was Nietzsche dem „Chinesen von Königsberg“ nicht verzeihen kann? Daß er nicht nur mit der Naturfeindlichkeit seiner Sittenpredigt die Instinktsicherheit zerstört, das Vertrauen zum lebendigen Ich entwurzelt — sondern vor allem mit der Proklamation eines allen ohne Unterschied auferlegten, mithin die konkrete Persönlichkeit zum Automaten der Pflicht herabdrückenden Sittengesetzes die echte Tugend in ihr Gegenteil verkehrt habe. Denn die Tugend, weit entfernt, in der Unterordnung unter ein Unpersönlich-Allgemeines zu bestehen, ist nur in dem Maße das, was ihr Name besagen will, wie sie sich als Ausdruck und Bewährung eines Persönlichen und Einmaligen auszuweisen vermag; daß ein jeder sich seinen kategorischen Imperativ erfinde, das ist das oberste Tugendgebot. Umgekehrt ist die Moral der abstrakt-allgemeinen Pflichten nichts weiter als die Zuflucht jener schwachen Seelen, die sich unfähig fühlen, Verantwortung und Wagnis einer eigenen Tugend auf sich zu nehmen, und doch die Vorteile einer moralischen Rückendeckung nicht entbehren, ja mit ihrer Hilfe die Überlegenen niederhalten wollen. So verwandelt sich die Tugend aus einem Allerweltsbesitz in das Adelsvorrecht jener seltenen Geister, die in ihrem Sein, in ihrer Art bereits die Ausprägung eines neuen Gesetzes bedeuten.

Aufs neue stellt sich hier also der Ethik der „zeitlosen Werte“, der „allgemeinen Gesetze“ eine Lebensauffassung entgegen, die gerade in der konkreten Erfülltheit des Zeitlichen, in der Unmittelbarkeit des persönlichen Seins und Wirkens als eines durchaus Einmaligen und Einzigartigen Sinn und Bestimmung der menschlichen Existenz beschlossen glaubt. Und gerade hier kann sich der Widerspruch zur äußersten Schärfe herausarbeiten, weil Nietzsche, gleich den besprochenen Erneuerern der durch ihn bekämpften Position, in dem Begriff des Wertes die zusammenfassende Formel für sein ethisches Wollen sucht. Gerade an dieser Übereinstimmung in der leitenden Idee zeichnet sich die radikale Umwertung, die hier vor sich geht, um so deutlicher ab. Denn dies ist nun das Entscheidende, daß Nietzsche den höchsten Wert, den die idealistische Philosophie in einer dem Menschen gegenüberstehenden, in sich selbst gegründeten Welt von idealen Prinzipien gesucht, den sie als Gebot und Forderung über dem Menschen aufgerichtet hatte — hinüber verlegt in diesen Menschen selber. Es ist die Beschaffenheit des Lebendigen selbst, nicht seine Unterwerfung unter die Diktatur

Digitized by Google

außer- und überlebendiger Schemen, die über seinen Wert entscheidet. Es ist Verleumdung der Welt, „böser Blick für das Wirkliche", wenn man den Wert des Lebens ableiten will von etwas, was selbst nicht Wirklichkeit, nicht Leben, sondern wesenlose Abstraktion ist. Keine größere Verirrung konnte der Menschheit widerfahren als die, daß sie zum Maßstab des Lebens machte, was selbst nur als Mittel des Lebens sich rechtfertigen kann. Darum Schluß mit jenen Erfindungen eines instinktverlassenen und lebensfeindlichen Sklavengeistes: „das Gute um des Guten willen", „das Wahre um des Wahren willen", „das Schöne um des Schönen willen"! Statt dessen soll es heißen: alles dies nur — um des Lebens willen!

So tritt an die Spitze der „Rangordnung der Werte", die dieser radikalste aller „Umwerter" verkündete, statt der idealen Forderung — das Leben! Führt man diese Wendung auf ihren prinzipiellen Sinn zurück, so bedeutet sie zweifellos den Primat der — sittlichen Wertdimension über alle anderen Wertbezirke. Denn eben dies macht doch das Unterscheidende der ethischen Problemstellung aus, daß sie alles Tun und Geschehen nicht befragt nach seiner sachlichen Beschaffenheit und seinem gegenständlichen Ertrag, sondern nach seinem Ursprung im Wurzelgrunde des Lebens und nach seiner Rückwirkung auf dies Leben. Das ganze System der Kulturwerte wird so mit einer Entschiedenheit, die diesen „Immoralisten" manchem seiner „rigoristischen" Gegner überraschend ähnlich macht, dem sittlichen Wert untergeordnet. Indem aber dieser sittliche Wert seinerseits nun auch nicht mehr gemessen wird an einem Kodex zeitloser Normen, sondern aufgesucht wird im Wesensgrunde des ewig wechselnden Lebens selber, vollendet sich jene völlige Mediatisierung der zeitlos-idealen Sphäre, vermöge deren sich Nietzsche als Antipoden des Idealismus glaubt ausgeben zu dürfen. Freilich ist es ihm nicht entgangen, daß mit dieser Berufung auf das „Leben" zwar eine bestimmte Richtung der Fragestellung festgelegt, nicht aber auch schon die Beschaffenheit desjenigen Lebens bestimmt sei, das würdig sei, an die Spitze der Wertrangordnung gestellt zu werden. Und so finden wir ihn denn in immer erneuten Bemühungen damit beschäftigt, die Wesensart des höchstwertigen Lebens zu klären — Bemühungen, denen ihre unverrückbare Grenze damit gesetzt ist, daß nach den genannten Voraussetzungen die Qualität dieses Lebens niemals an der Hand von solchen Kriterien bestimmt werden darf, die selbst außerlebendig, nichtlebendig sind. Denn sonst wäre ja der Primat des Lebens zugunsten derjenigen Wertsphäre, an deren Prinzipien es sich messen lassen muß, aufgehoben. Wir können nicht im einzelnen von den Anläufen Rechenschaft geben, in denen Nietzsche der Lösung dieser entscheidenden Frage zustrebt; mancherlei Gedankengut des Jahrhunderts, zu seltsamer Mischung gebunden: positivistische Verstandesaufklärung und darwinistische Züchtungsprogrammatik, Schopenhauersche Willensmetaphysik und Goethesche ästhetisierende Humanität — sie alle sollen ihm dazu helfen, die Wesenszüge des noch zu schaffenden höchsten Menschentypus, dieses „Sinnes der Erde", in ein klares Leitbild zu bannen; ebensowenig können wir die Reihe der heroisch-asketischen Einzeltugenden, die die Attribute des „Übermenschen" bilden, die Reihe der Gebrechen, die den ihm entgegenstehenden sklavenhaften Typus verunstalten, im einzelnen durchgehen. Wesentlicher als alles Besondere ist das Ergebnis dieses gedanklichen Ringens: soweit es Nietzsche gelingt, für das höchstwertige Leben solche Prädikate zu finden, die über die Niederungen einer rein physiologischen Machtauswirkung hinausführen, wird tatsächlich der Rückgang auf außer- und überlebendige Wertprinzipien, auf Kriterien idealer Art nicht vermieden — und soweit der Vorsatz, diese auszuschalten, sich durchsetzt, bleibt es bei einer Verherrlichung der rohen Vitalität, einem Naturalismus der bloßen Kraftentladung. Der „Wille zur Macht", in dem das wertvolle Leben kulminiert und der die Ausnahmenaturen, die Wegbahner des „Über-

Digitized by Google

menschen“, adelt, kann nicht die Sphäre der Erkenntnis, der Kunst, der Sittlichkeit in den Kreis seiner Wirkungen einbeziehen, ohne daß er zugleich den idealen Prinzipien, denen gemäß diese Sphären sich auf- und ausbauen, ihr Eigenrecht, das niemals aus der Souveränität des Lebens herzuleitende, zubilligte, mithin sich mit einer seinem eigenen Drange entgegenstehenden Sachforderung ins Einvernehmen zu setzen genötigt würde. Jener „Perspektivismus“ der Weltbetrachtung und Lebensnormierung, in dem Nietzsche die sublimste Äußerung des Machttriebes aufgedeckt zu haben glaubt, schließt die idealen Grundprinzipien der Erkenntnis und der Gestaltung nicht aus, sondern ein — wäre es anders, so wäre er nicht Schau und willengeleitete Gestaltung, sondern blindes Losfahren, das sich zu Unrecht den Titel eines geistigen Tuns anmaßt. In der qualvoll tastenden, widerspruchsvollen Unsicherheit, in die Nietzsche überall da sich verliert, wo er das verherrlichte „Leben“ nicht bloß an seinem Gegenteil abzugrenzen, sondern positiv zu bestimmen versucht, verrät sich das, was seine Lehre zu Fall bringt: das Leben, welches vorgeblich nur durch Hinwegschreiten über die Idealität der Normen seine höchste Gestalt erreicht, vollendet sich in Wahrheit erst in der Auseinandersetzung mit diesem seinem als ebenbürtig anerkannten Widerpart. Es klingt wie eine Ahnung von dieser für keinen Lebensenthusiasmus überwindbaren Wahrheit, wenn Nietzsche sich eingesteht, daß die unbedingte Wahrhaftigkeit, die ihn zur Entlarvung der Moralideologie fähig und willig macht, Frucht und Erbteil sei der „langen moralischen Gewöhnungen“, die die Herrschaft der Moralsysteme mit sich gebracht habe, daß also sein Kampf wider die Moral im Grunde — die letzte Vollendung eben dieser Moral bedeute! So fühlt er also sich selbst im Tiefsten einer ewigen Forderung verpflichtet, die seine eigene Lehre ihn verachten heißt.

In Nietzsches Philosophie des Lebens ist ein altes Grundmotiv weltanschaulichen Denkens nicht nur von neuem aufgegriffen, sondern auch mit dem reicheren Inhalt erfüllt, den einmal die philosophische und wissenschaftliche Arbeit des Jahrhunderts, zudem aber auch die suchende Unruhe einer von vielfältigen Nöten heimgesuchten Zeit ihm zuführen mußte. Und gerade mit ihrer Zuspitzung auf die praktischen Lebensfragen kam sie den Bedürfnissen der Stunde allzu offenkundig entgegen, als daß nicht das ausgehende Jahrhundert in ihr die Antwort auf manche quälende Zweifel hätte begrüßen sollen. Dabei kam aber die schwebende Vieldeutigkeit des hier zugrunde gelegten „Lebens“begriffes, die seine philosophische Schwäche ausmachte, seiner Ausbreitung insofern zustatten, als sie allenthalben, in der Sphäre der physiologisch-biologischen Wissenschaft nicht weniger als in den Bereichen weltanschaulichen Denkbemühens, zu Anknüpfungen und Fortbildungen einlud. Wirkten nun auch noch autochthone Entwicklungen der fachlichen Philosophie — etwa in Deutschland die Naturmetaphysik eines E. v. Hartmann, von Frankreich her Bergsons einflußreiche Philosophie der „schöpferischen Entwicklung“ — in der gleichen Richtung, so kann es nicht wundernehmen, daß in diesen Jahrzehnten die Idee des „Lebens“ zum Sammelpunkt für eine Vielzahl von philosophischen und insbesondere auch ethischen Deutungen zu werden vermochte. Dabei kann es dann geschehen, daß die Phänomene des Sittlichen bald aus einem zur Metaphysik ausgeweiteten System von biologischen Begriffen (Drieschs Lehre von der „Überentelechie“, Bechers Theorie des „überindividuellen Seelischen“), bald aus einem den biologischen Ursprung verhüllen-

Digitized by Google

den System von metaphysischen Begriffen (v. Hartmanns Metaphysik des „Unbewußten", Bergsons „élan vital", Sterns „Personalismus"), bald aus einer psychologisch überbauten Biologie (Müller-Freienfels), bald aus einer organologischen Soziologie (Spann) gedeutet und bewertet werden. Alle die hier angedeuteten Variationen aber bleiben ohne Einfluß auf den grundlegenden Sachverhalt, den die Kritik an Nietzsche wie auch an nicht wenigen seiner Vorgänger hervorzuheben hatte: die Sachstruktur der idealen Sphäre und insbesondere der sittlichen Region löst sich auf in die Bewegung des lebendigen Prozesses; der Logos verschwindet im Bios.

F. W. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, 1878. Also sprach Zarathustra, 1883—1891. Jenseits von Gut und Böse, 1886. Zur Genealogie der Moral, 1887. Der Wille zur Macht (Nachgel. Fragmente). Neue Gesamtausgabe, 1905ff. E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879. W. Stern, Person und Sache III, Wertphilosophie, 1924. R. Müller-Freienfels, Individualität und Weltanschauung, 1916. O. Spann, Gesellschaftslehre, 1914.

4. DIE KULTURPHILOSOPHIE.

In dem Gegenüber von neukantianischer und „lebensphilosophischer" Ethik finden wir den alten Gegensatz der ethischen Denkbewegung nicht bloß erneut, sondern insofern verschärft und zu erhöhter Bewußtheit emporgesteigert, als auf seiten der idealistischen Position die letzten Reste von Psychologismus, wie sie Kant selbst nicht vermieden hatte, ausgeschieden sind, mithin der „Logos" in voller Reinheit heraustritt — als auf der Gegenseite mit der breiten Heranziehung von physiologischen und biologischen Kategorien der Primat des zeitlichen Prozesses und die Mediatisierung der Idee zur vollen Evidenz gebracht ist. Wenn aber die Epoche des deutschen Idealismus gezeigt hatte, daß dieser Gegensatz mit unausweichlicher, weil in der Sache gegründeter Notwendigkeit auf Überwindung drängt, so bilden die letzten Jahrzehnte, auf welche die heute philosophierende Generation zurückblickt, auch insofern die gesteigerte Wiederholung jener Phase der Problementwicklung, als sie von verschiedenen Ausgangspunkten her die gleiche Synthese teils bewußt anstreben, teils wenigstens ungewollt herbeiführen helfen.

Derjenige, der schon in den Anfängen dieser Phase das Leitmotiv der Bewegung angeschlagen und bis heute festgehalten hat, ist R. Eucken. In dem Grundbegriff seiner idealistischen Metaphysik — das „Geistesleben" — wie in der selbstgewählten Bezeichnung seiner Methode — die „noologische" Methode — kann man bereits die gesuchte und geforderte Vereinigung vorweggenommen finden. Auch hier geht es um ein „Leben", aber nicht um das naturhaft gebundene und der Zeit verhaftete, wie Psychologie und Biologie es erforschen, sondern um jenes höhere Leben, als dessen Träger der Mensch Teil hat an einer Welt des „Geistes" — einer Welt, deren innere Zusammenhänge zu verstehen

Digitized by Google

es einer ihr angemessenen, also nicht von der empirisch-naturwissenschaftlichen Forschung entlehnten Methode bedarf. Diese Methode aber bringt, recht geübt, den Übergang in die ethische Problemwelt ganz unmittelbar mit sich. Denn die Erkenntnis, der diese Welt sich wirklich erschließt, ist nicht ein bloß passives Hinnehmen: nur durch die Aktivität eines in Freiheit erwählten Handelns, das an ihr weiterzubauen willens und gerüstet ist, reißt sich die Seele aus den kausalen Verkettungen ihrer naturhaften Existenz heraus und tritt sie ein in das metaphysische Reich des Geistes. So wird auch hier, im Einklang mit der Überlieferung des klassischen Idealismus, die hingebungsvolle Arbeit im Dienste der Kulturwerte zur sittlichen Pflicht. Man wird fragen dürfen, ob die hier behauptete Verknüpfung eines naturgebundenen und eines dem Geist gewonnenen Lebens, ob das „Hineinragen" der Geisteswelt in die empirische Seelenwirklichkeit zur gedanklichen Klarheit gebracht sei, ja, ob nicht vielleicht der harte Dualismus einer völlig „selbständigen" und „bei sich seienden" geistigen und einer rein naturhaften Wirklichkeit diese Verknüpfung ausschließe: wohl aber ist die Aufgabe, vor die sich die Philosophie und zumal die Ethik durch das Auseinanderfallen von Leben und Idee gestellt fand, durch die Annahme und Forderung eines an zeitlosen Werten orientierten Geisteslebens und durch das Drängen auf eine ihm angemessene Weise denkender Behandlung zutreffend bestimmt.

Was aber bildet nun den Kern dieser Aufgabe? In der Gedankenarbeit der Jahrhunderte hatte sich immer wieder dies als die kardinale Schwierigkeit erwiesen, Wirklichkeit und Wert, Sein und Sollen, Leben und Idee so zusammenzubringen und ineinanderzudenken, daß weder der zeitliche Prozeß die sachliche Forderung in sich verschwinden läßt noch die zeitlose Idee die lebendige Bewegung auslöscht bzw. zu ihrem bloßen Widerscheine entwertet. Als diejenige Wirklichkeitssphäre, in der die Begegnung beider Parteien tatsächlich stattfindet, bot sich immer wieder zunächst die seelische Erfahrung dar. Unmöglich konnte eine auf das „geistige" Leben gerichtete, eine „noologische" Untersuchung diesen Erfahrungsbereich unbeachtet lassen. Nun aber war die Erforschung dieser Sphäre kaum je der so naheliegenden Versuchung entronnen, die Idee als „Bestandteil", „Element", „Seite", „Produkt", „Resultante" dieser Realität einzuverleiben, damit aber unweigerlich der bloßen Zeitlichkeit zu überantworten und ihres Eigenbestandes zu berauben. Auf diese Weise war, wie sich zeigte, zusammen mit den anderen Wertsphären auch die Ethik letzten Grundes dem Naturalismus ausgeliefert. Deshalb hing das weitere Los der Ethik von der Frage ab, ob es gelaug, der inneren Erfahrung mit Hilfe einer Methodik näher zu kommen, die die Bewegtheit des inneren Lebens erfaßt nnd dabei den idealen Gehalt unangetastet läßt. Auch in methodischer Hinsicht trat so die schon oft beobachtete Solidarität hervor, in der der Logos des Sittlichen mit der Gesamtheit der „Kulturwerte" verbunden ist.

Es gehört nicht in diesen Zusammenhang, den Phasen nachzugehen, in denen diese nur scheinbar dem ethischen Problembezirk äußerliche Entwicklung sich vollzogen hat. Ihre Ansatzpunkte, ihre inneren Schwierigkeiten und ihre letzten Ziele stellt uns mit unvergleichlicher Prägnanz das gedankliche Ringen vor Augen, in dem ein W. Dilthey sich von den Bemühungen um eine neue Psychologie bis zu der Konzeption des

Digitized by Google

„Aufbaus der geschichtlichen Welt" vorgearbeitet hat. In seinen Anfängen dem Positivismus nicht ferne stehend, glaubt er alle metaphysischen Theorien der Kultur dadurch überflüssig machen zu können, daß er eine jede der Werttendenzen, die das entfaltete System der Kultur in sich vereinigt, auf je einen eingeborenen „Bestandteil der Menschennatur" zurückführt; er entwirft in der Folge, weil die herkömmliche „erklärende" Psychologie ihm hier den Dienst versagt, das Programm einer von ihr radikal verschiedenen „beschreibenden und zergliedernden" Psychologie, um sich schließlich davon zu überzeugen, daß die „Struktur" — nicht etwa nur der Einzelseele, sondern des umfassenden, alles Einzelleben in sich begreifenden Ganzen der Kultur nicht durch psychologische Analysen, sondern nur im Rückgang auf den der Psychologie transzendenten „Kern", das „Bildungsgesetz" der im seelischen Leben jeweils intendierten „Inhaltlichkeit" adäquat erfaßt werden könne. Also eine nicht in empirischer Psychologie begründete Theorie von der „Struktur" der geistigen Wirklichkeit ist die letzte und höchste Aufgabe, die die Lebensarbeit dieses Denkers vor sich auftauchen sieht.

Für uns noch lehrreicher, weil in den ethischen Problemkreis wiederholt tief eindringend, ist der Werdegang des gleichfalls vornehmlich um die Philosophie der Kultur bemühten G. Simmel.

Weit mehr als Dilthey zeigt er sich in seinen Anfängen in positivistischen Vorurteilen befangen; selbst die Prinzipien der Selektionstheorie zieht er in der Erörterung der Geltungsfrage heran. Dem entspricht die Zurückhaltung, die seine ersten moralphilosophischen Untersuchungen insofern beobachten, als sie die ganze normative Sphäre geflissentlich bei Seite lassen und sich auf Analysen rein moralpsychologischer Art beschränken. Aber auch ihm wurde das Unzulängliche einer in psychologischer Empirie aufgehenden Betrachtung nicht nur der Sittlichkeit sondern der gesamten geistigen Welt offenbar; zunehmend zieht das „Reich der ideellen Inhalte" mit seiner nicht in Psychisches auflösbaren Eigenstruktur seinen Blick auf sich. Und weil er auf der anderen Seite ebensowenig die lebendige Bewegtheit des Seelischen preiszugeben gewillt ist, fühlt er sich zu dem Gedanken einer „Transzendenz des Lebens" gedrängt — dem Gedanken nämlich, daß das Leben, ohne daß es deshalb aufhörte, Leben zu sein, doch schließlich zu etwas hinübergreift, sich auf etwas hinstreckt, was selbst nicht wieder Leben, was gleichsam Gegen-Leben ist und nun doch in seinem Zusammenschlagen mit dem Leben neue und höchstwertige Gestaltungen hervorbringt. Es ist die „Idee" als ein in sich selbst Ruhendes, was das Leben aus dem Schwunge seiner eigenen Bewegung heraus irgendwie und irgendwann ergreifen lernt; die große „Achsendrehung" vollzieht sich überall da, wo das Leben den ursprünglich aus seiner eigenen Notdurft entstandenen und herangebildeten Grundfunktionen der Seele die Wendung auf jenes Reich „idealer Gehalte" gibt, die nicht um einer Lebensdienstbarkeit, sondern um ihrer selbst willen gesucht werden. Und die rätselvolle Teleologie liegt darin, daß das Leben gerade hier, wo es seiner selbst um eines anderen willen zu vergessen bereit ist, sich zur Vollendung seiner selbst emporringt, so wahr es in dieser Hingabe dasjenige gewinnt, worauf der vielumstrittene Begriff der „Freiheit" hinzeigt, zugleich aber in den Schöpfungen dieser Freiheit — sich selbst als ein Erhöhtes und Geläutertes wiederfindet.

Indem so Simmels anfänglich biologistisches und psychologistisches Denken sich hinwendet zu einer in ihren Grundlinien deutlich erkennbaren „Metaphysik des Lebens", konvergiert seine Entwicklung offen-

Digitized by Google

kundig mit derjenigen, die Dilthey nach der Struktur des „Geisteslebens" forschen ließ. Der überlieferte Lebensbegriff füllt sich mit einem neuen und höchst entwicklungsfähigen Gehalt. Und Simmel selbst hat es nicht an Darlegungen fehlen lassen, in denen die Bedeutung der neugewonnenen Position für die Ethik offenbar wird. Aus der Gesamtheit der in idealer Gültigkeit sich darbietenden Inhalte hebt er, als durch eine besonders enge Verbundenheit mit dem Leben sich auszeichnend, die idealen Forderungen heraus, die das Ich als an seinen Willen gerichtet erlebt — Forderungen, die insgesamt, eingeschlossen diejenigen, welche nur von diesem einen Menschen in dieser einen Lage erfahren werden können, durch ihre Objektivität sich aufs unzweideutigste von allen rein subjektiv-psychologischen Antrieben unterscheiden. Gemäß der Kategorie des „Seinsollens" grenzt sich so eine von ihrer eigenen Logik beherrschte Sphäre von idealen Gültigkeiten ab. Und doch ist das, was sich als Inhalt dieses Normbezirks im Einzelfalle in Worte und Begriffe fassen, als konkrete Sonderforderung aussprechen läßt, so fern davon, das Leben ausschöpfen zu können, welches sich in der Erfüllung des Gebotenen realisiert, daß gerade das Tiefste und Innerlichste des sittlichen Willens jeder denkbaren Formel entgleitet. Auch hier also eine Spannung zwischen Logos und Psyche, aber eine solche, die nicht durch Mediatisierung der einen oder anderen Partei getilgt, sondern als strukturelles Grundprinzip der sittlichen Welt erhalten und bejaht wird. Diese Betrachtung vollendet sich in dem Gedanken des „individuellen Gesetzes". Simmel mißt die Forderung, daß die sittliche Handlung einer allgemeinen sittlichen Gesetzgebung entsprechen solle, an der Struktur des persönlichen Lebens und entdeckt einen nicht aufzuhebenden Gegensatz zwischen beiden: ein Handeln kann überhaupt nur dann mit irgend einer Gesetzlichkeit in Verbindung gebracht werden, wenn sie auf einen Begriff zurückgeführt wird; dies aber setzt wiederum voraus, daß sie aus der Totalität des personalen Lebens, der sie entsprang, herausgeschnitten und wie ein völlig in sich Bestehendes und aus sich Erklärbares mit anderen, angeblich gleichen Handlungen zusammengestellt wird. In Wahrheit aber ist jegliche Handlung nicht anders als aus der ungeteilten Ganzheit desjenigen Lebens heraus zu begreifen und zu bewerten, das sich in ihr verdichtet und zu ihr emporhebt. Dieser Ganzheit bleibt die Beurteilung nach Maßgabe eines allgemeinen Prinzips schon aus dem einfachen Grunde äußerlich, weile eine solche Ganzheit bzw. die Handlung, in die sie einströmt, sich auch nicht ein einziges Mal wiederholen kann. Keineswegs aber ist damit das Tun und seine Bewertung dem subjektiven Belieben anheimgestellt: das echte, durchaus objektive Sollen wird nicht beseitigt, es wird ihm nichts von seiner fordernden Strenge genommen; nur wird es auf eine Struktur gebracht, die mit derjenigen des personalen Lebens in der gebotenen Übereinstimmung steht. Genau so, wie das Leben der Person sich in eine bunte Mannigfaltigkeit von

Digitized by Google

unaussagbar nuancierten Lagen, Wollungen, Handlungen ausgliedert und dennoch in alledem seine innere Einheit bewahrt, genau so legt sich das Sollen der Person auseinander in eine Vielheit von Sollensforderungen, von denen eine jede dem jeweiligen Lebensmoment in seiner Einmaligkeit und nur ihm zugehört — und hört darum doch nicht auf, in dem Ineinandergreifen seiner Einzelgebote ein Gefüge zu bilden, dessen Einheitlichkeit und Geschlossenheit nicht hinter derjenigen zurücksteht, die die Befolgung eines sich gleichbleibenden Gesetzes dem Leben von außen her aufnötigen würde. So löst sich die in der Ethik so oft als selbstverständlich vorausgesetzte Union von Objektivität und Allgemeingültigkeit, sowie die ihr korrelative von Individualität und Subjektivität. Es kann ein von dem Ich als Wertforderung Erlebtes sehr wohl individuell, d. i. diesem einen Menschen, dieser einen Stunde vorbehalten sein, ohne daß es deshalb subjektiv, d. i. dem Belieben des Ich entsprungen zu sein brauchte. Die Geltung der sittlichen Forderung ist nicht der allgemeinen Geltung, d. i. der Geltung für alle gleichzusetzen. Im Gegenteil: diejenigen sittlichen Forderungen, die als allgemeingültige auftreten, geben sich, unbeschadet ihrer Notwendigkeit und Heilsamkeit, mit ihrem Abstand von der blutvollen Wirklichkeit des sittlichen Lebens als solche von sekundärem, abgeleitetem Charakter zu erkennen.

Wir sehen in diesem Gedankengange jene Polemik gegen das „Pathos des Allgemeinen" wieder aufgenommen, die die Jünger und Nachfolger Kants wider den abstrakten Moralismus des kategorischen Imperativs ins Feld geführt hatte — eine Polemik, die deshalb von aktuellster Bedeutung ist, weil mit der Erneuerung der kritischen Philosophie auch die Vorordnung des Allgemeinen, der Kultus des allgemeinen Wertes, der allgemeinen Idee, des allgemeinen Sollens wieder eingesetzt hat. Wieder einmal wird das, was die transzendentale Philosophie als letzte Quelle von Wert und Geltung über alle konkrete Wertgestaltung glaubt emporheben zu sollen, als sekundäres Gebilde, als Werk der Abstraktion zwar nicht beiseite geschoben, wohl aber aus seiner gebietenden Stellung verdrängt. Weil aber diese erneute Auseinandersetzung auf der Problemebene erfolgt, die durch die Begriffe der „seelischen Struktur" und der „Transzendenz des Lebens" bezeichnet ist, ist die Gefahr vermieden, der die Fürsprecher des Lebens mehr als einmal erlegen waren: daß mit der Allgemeinheit der Wertforderung auch ihre Objektivität verloren gehe, die Anerkennung des Individuellen der losgebundenen Subjektivität freies Spiel gebe.

Man wird indessen eine wesentliche Schranke nicht übersehen dürfen, über die Simmels Theorie des „individuellen Gesetzes" nicht hinauskommt. Es bleibt höchst verwunderlich, daß derselbe Denker, der dem Einwande, als müsse mit einer so dem Augenblick sich anschmiegenden Besonderung des Sollens jede innere Einheit des Seins und Tuns verloren gehen, mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die strukturelle Gesamtfügung des personalen Lebens begegnet — daß derselbe Denker gar nicht darauf gekommen ist, diese Fügung über den Kreis des Einzellebens hinaus zu verfolgen und die Einbettung jeglichen sinnvollen Tuns in die Lebenstotalität der Gemeinschaft, des kulturellen Gesamtprozesses zu verfolgen. Und doch wäre mit ihr erst recht der Schein beseitigt, als ob diese ethische Lehre den Augenblick zum Souverain erkläre und die übergreifende Einheit außer Kraft setze. An dieser Stelle ist der individualistische Zug im Denken Simmels, der auch seiner Soziologie das Gepräge gibt, stärker gewesen als die Aufforderungen, die in der sachlichen Problemgestaltung enthalten waren. Hier bleibt zweifellos eine Lücke, die ausgefüllt wird durch die aufblühende philosophische

Digitized by Google

Soziologie (Spann und Vierkandt), vor allem aber durch die letzte Richtung der ethischen Forschung, der sich unsere Betrachtung nunmehr zuwendet.

R. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894. Der Aufhau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910. G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/93. Hauptprobleme der Philosophie, 1910. Lebensanschauung, 1918.

6. DIE PHÄNOMENOLOGIE.

Die Entwicklung, die die besprochenen Denker von psychologistischen Anfängen her zu einer immer tiefer gehenden Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit und zumal ihrer sittlichen Struktur führte, vollzog sich nicht ausschließlich infolge der ihr selbst immanenten Antriebe. Maßgeblich greifen in sie seit der Jahrhundertwende gewisse Anregungen ein, die eine von ganz anderen Ausgangspunkten herkommende Schule ausstrahlte. Der Arbeit dieser Schule ist es zugleich zu verdanken, wenn das, was bei den zuletzt betrachteten Philosophen des Lebens mehr als metaphysische Deutung oder kulturphilosophische These, denn als exakt begründete Erkenntnis auftritt, in einer eingehenden Erforschung der Bewußtseinsphänomene auf sichere Fundamente gestellt werden konnte. Das, was Euckens noologische Methode mehr forderte als gab, wurde seiner Verwirklichung näher gebracht durch diejenige Analyse der seelischen Phänomene, die ihren entscheidenden Anstoß F. Brentano verdankte. Indem dieser an den psychischen Phänomenen die strukturelle Gliederung aufzeigt, die er, scholastischem Sprachgebrauch folgend, als die „intentionale Inexistenz des Gegenstandes" bezeichnet, bringt er der Erforschung der Bewußtseinsvorgänge jenen schon von Lotze hervorgehobenen Sachverhalt in die Erinnerung, den jede naturalistische Psychologie notwendig verschwinden macht: die Bezogenheit bestimmter Klassen von Erlebnissen auf eine in ihnen „gemeinte", aber eben deshalb nicht in sie auflösbare oder aus ihnen herleitbare Gegenständlichkeit. Das hiermit grundsätzlich festgelegte Strukturprinzip ist dann durch die von ihm angeregten philosophischen Bewegungen, die „gegenstandstheoretische" der Grazer Schule und die „phänomenologische" Husserls und der Seinen mit einer bis dahin noch nicht erreichten Subtilität der Analyse im einzelnen begründet und durchgeführt worden. Für den ethischen Problembereich ist diese grundsätzlich die Gesamtheit der höheren seelischen Vorgänge umfassende Begriffsarbeit deshalb von tiefgreifender Bedeutung gewesen, weil sie ihm den Druck einer Alternative abnimmt, die immer wieder die ethische Problementfaltung hintangehalten hatte: den Druck der Notwendigkeit, sich entweder für die Gegenständlichkeit des Logos gegen die Spontaneität des Lebens oder für die Lebendigkeit des Prozesses gegen die Zeitlosigkeit der Idee zu entscheiden. Denn in der Analyse derjenigen Erlebnis-

Digitized by Google

klassen, in denen das höhere, das „geistige" Leben seine Wirklichkeit hat, zeigen sich die „reellen Bestandstücke" und die „idealen Inhalte" dergestalt voneinander unterschieden und miteinander verbunden, daß es ebensowenig statthaft ist, den „Sinn", den diese in sich schließen, in den Strom des seelischen Prozesses aufzulösen, wie das „Erlebnis", das in jenen sich konstituiert, zum bloßen Abbilde des Sinns zu entwerten. Die „Transzendenz", in der Simmel Schicksal und Auszeichnung des zum Geist gewordenen seelischen Lebens findet, ist hier an den Phänomenen selbst in strenger Deskription aufgezeigt.

Zumal deshalb bedeutet diese Analyse der „intentionalen Erlebnisse" für die Ethik eine Befreiung, weil der Charakter der „Zeitlosigkeit", den sie den „Inhalten" sichert, keineswegs bloß denjenigen Sinnhaftigkeiten zukommt, die als „allgemein", d. h. für alle Menschen und Zeiten „gültig" ihre Unabhängigkeit von der zeitlichen Dimension besonders unzweideutig dokumentieren: zeitlos im Sinne der rein idealen Gegenständlichkeit ist jedes Sinnhafte bis hin zu solchen „Noëmata", die als rein phantasierte oder gar normwidrige jede Qualifikation der genannten Art von sich weisen. Damit löst sich auch auf dem Boden der Bewußtseinsphänomenologie die Union, auf die Simmel manche der ethischen Problementwicklung so abträgliche „Verwachsung" zurückführt. Mit der ganzen Eindringlichkeit des „Objektiven", des in sich Gegründeten kann auch dasjenige sich im Erlebnis darbieten, was keineswegs irgendwo und irgendwann außerhalb dieser bestimmten Erlebnislage eine Stätte hat. Obwohl äußerlich betrachtet an einem „Zeitpunkt" auftretend, ist es darum nicht selbst ein in die Partikularität des Augenblicks Eingeschmolzenes. Und auch von einem weiteren Dilemma findet sich die Ethik durch die phänomenologische Erlebnisanalyse erlöst. Immer wieder sahen wir eine Moral der „Vernunft" und eine Moral des „Gefühls" einander gegenübertreten; immer wieder schien es, als heiße es entweder auf die Bestimmtheit gegenständlicher Orientierung oder auf die Wärme der inneren Teilnahme Verzicht leisten, drohte auf der einen Seite die Kälte der Abstraktion, auf der anderen die Zerflossenheit rein subjektiver Stimmungen. Wenn demgegenüber Husserl, auch hier die Anregungen Brentanos aufnehmend, das Vorhandensein und die Struktur von „intentionalen Gefühlen", d. h. von solchen Gefühlen aufweist, die keineswegs bloße Zustände des Subjekts oder auch bloße zuständliche Begleiterscheinungen gegenständlich orientierter Denkakte sind, sondern eben durch die Bezogenheit auf ein in ihnen selbst intendiertes, „gemeintes" Etwas ihre charakteristische Beschaffenheit gewinnen, so ist damit auch und gerade denjenigen Erlebnissen ihr Recht geworden, in denen die Welt des Sittlichen sich aufbaut. Jene Sphäre der „Werte", um die wir die Philosophie der letzten Jahrzehnte sich so angelegentlich bemühen sahen — wie anders kann sie in die Wirklichkeit des Psychischen eintreten als in solchen Erlebnissen, die die Person des Erlebenden bis in den letzten Grund des Gemüts hinein für sich beanspruchen und darum doch in ihrer ganzen Tiefe ausgerichtet sind auf den sinnhaften Gehalt, an und in dem der Wert sich darbietet.

Die Phänomenologie des sittlichen Erlebens, deren Fundamente in Husserls Bewußtseinsphänomenologie gelegt waren, hat nicht lange auf sich warten lassen. Das System der „materialen Ethik", dessen Schöpfer M. Scheler ist, gibt in denjenigen Teilen, die die Akte des sittlichen Bewußtseins analysieren, den Ausbau der Lehre von den „intentionalen Gefühlen". Und zwar werden diese Grundakte des sittlichen Lebens nicht nur eingebettet in das Gesamtleben der „Person" als des Trägers aller sittlich relevanten Verhaltungsweisen, sondern es wird auch — was bei

Digitized by Google

Husserl selbst unterblieben war — dieser Person ihrerseits ihre Stellung angewiesen in den umfassenden Lebenszusammenhängen, denen sich ihre Akte mit einer nicht weniger wesensbestimmten Notwendigkeit deshalb eingliedern, weil es in dem Lebensganzen der Kultur ein isoliertes Einzeldasein nicht gibt. So entsteht eine phänomenologische Analyse des gestuften Lebensgefüges, in dem sich „Gemeinschaft", „Gesellschaft" und endlich der höchste sittliche Verband, die „Gesamtperson", übereinanderschichten. Für die Ethik entspringt aus dieser Phänomenologie der Gemeinschaft ein Prinzip, das jeder individualistischen Moralphilosophie unerreichbar ist: das Prinzip der Solidarität des Personenreichs in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst. Ohne daß von der sittlichen Verantwortung der Einzelperson das mindeste nachgelassen würde, enthüllt sich die Gemeinbürgschaft aller derer, die wie mit den Wurzeln ihrer geistlich-sittlichen Existenz so mit den Früchten ihres bewußten Handelns in einen einzigen Lebenszusammenhang einbezogen sind.

Zweifellos ist damit erst ein Problemkreis wirklich ausgemessen, dessen erschöpfende Behandlung in einem System der Ethik nicht fehlen kann. Die Strukturanalyse des entwickelten Bewußtseins hat dann der Ethik noch nicht alle durch die Sache erforderten Dienste geleistet, wenn der Aufbau, die innere Gliederung derjenigen Akte durchleuchtet ist, in denen der sittliche Wert ergriffen wird: damit ist zwar die Erlebbarkeit des Sittlichen evident gemacht und zugleich der psychologistischen oder biologistischen Zersetzung des ethischen Sinnes gewehrt; nicht aber ist damit schon das innere Gefüge der Gesamtwirklichkeit aufgedeckt, aus der das sittliche Erlebnis entspringt und in die hinein es sich auswirkt. Macht man Ernst mit jener aus der klassischen Zeit überkommenen Fassung des sittlichen Prinzips, die seine Gerechtsame über das ganze Feld des kulturellen Lebens ausbreitet, so kann in Wahrheit keine philosophische Ethik der Unterstützung entraten, die eine Phänomenologie der geistigen Wirklichkeit oder, mit Dilthey gesprochen, eine Theorie vom „Aufbau der geschichtlichen Welt" ihr zur Verfügung stellt. Damit ist zugleich der Punkt bezeichnet, auf den das Ganze der in den letzten Abschnitten erörterten Forschungen konvergiert: die Phänomenologie bietet, richtig durchgebildet und an der rechten Stelle angewandt, dem philosophischen Denken diejenige „noologische Methode", der das vielgliedrige Gefüge der geistigen Welt mit seiner Verschränkung von Sein und Sinn, Wirklichkeit und Wert, Person und Akt, Individuum und Gemeinschaft sich so erschließt, daß keines dieser Momente sich durch ein anderes oder die Summe der anderen muß vergewaltigen lassen, keines aber auch sich wie ein für sich Bestehendes aus dem Lebenszusammenhange ablöst, innerhalb dessen es einzig seinen Bestand hat. Von dieser Überzeugung aus hat Th. Litt die Mannigfaltigkeit zerstreuter, vielfach um ihre Zusammengehörigkeit nicht wissender Ansätze und Be-

Digitized by Google

strebungen zu dem gedanklichen Ganzen einer kulturphilosophischen Theorie zusammenzuführen gesucht — einer Theorie, gerichtet auf Wesensverhalte, die die konkrete ethische Wertsetzung als solche unpräjudiziert lassen und dabei doch in jedem Zusammenhange von ethischen Erwägungen Rücksicht fordern. Damit ist, wie man sieht, das „Sollen" keineswegs dem „Sein" ausgeliefert, wohl aber der Sollensbestimmung die vollkommene Vernachlässigung des Seins unterbunden, die oft gefordert und vorgegeben, selten oder nie ernsthaft durchgeführt worden ist. Steht in Wahrheit, wie wir gesehen haben, hinter jeder Wertforderung ein wenn auch unentwickeltes Strukturschema der „Welt", der die Forderung gilt, so ist es nicht nur ehrlicher, sondern auch sachdienlicher, dieses Schema aus dem Hintergrunde hervorzuziehen und in das Licht bewußter Rechenschaftsablage und Kritik zu rücken. Damit befreien wir uns zugleich in voller Bewußtheit von jenem Dualismus von Wert und Wirklichkeit, der mit seiner äußerlichen Entgegensetzung des innerlich Zusammengehörigen gleich unerträglich ist für das Denken, das die angeblich radikal Geschiedenen in der inneren Erfahrung unausgesetzt sich durchwirken sieht, wie für das Handeln, das nur als „Aufhebung" jener Trennung seinen höheren Sinn gewinnt. So stellt die Macht des nicht weniger vereinenden als scheidenden Gedankens in neuer Form jene Einheit der sittlichen Welt her, die dem in der mittelalterlichen Glaubenswelt Beheimateten als unreflektierte Gewißheit zu eigen gegeben war.

Aber gerade wenn die Ethik sich so wieder hineinstellt in das Ganze der entfalteten Kultur, drängt sich unwiderstehlich die Frage auf, ob nicht die Phänomenologie über das bisher Erörterte hinaus ihr noch weitere, auf anderen Wegen schwerlich erreichbare Einsichten erschließen könne. Wo immer der sittliche Wert den Zusammenhang mit dem Gesamtgefüge der Kultur gesucht hatte, da war auch die Frage nach dem Verhältnis brennend geworden, das zwischen ihm und der Mannigfaltigkeit der Werte obwaltet, nach denen sich das Ganze der Kultur auseinanderfächert. Und da jene Antwort, die wir aus Schleiermachers Ethik herauslesen konnten: als sei die Sittlichkeit, das „höchste Gut", einfach dem entfalteten Ganzen des kulturellen Schaffens gleich zu achten — im Grunde diese zentrale Frage nicht löst, sondern wegdekretiert, so steht auch heute und gerade heute, nach ihrer Annäherung an die Kulturphilosophie, die Ethik vor der gleichen Schwierigkeit. Da taucht nun der Gedanke auf, ob nicht die Stellung des sittlichen Werts innerhalb des Systems der Kulturwerte, ja ob nicht die innere Gliederung dieses Systems im ganzen gleichfalls durch die Phänomenologie mit der nur ihr erreichbaren Evidenz aufgeklärt werden könne. Zur Phänomenologie der Werterlebnisse — die Phänomenologie der Werte! So lautet also die letzte Forderung, eine Forderung, die sich nicht mit Unrecht auf die Gedanken berufen kann, die Brentano über den „Ur-

Digitized by Google

sprung sittlicher Erkenntnis" geäußert hat. Wie sehr sich hier die phänomenologische Forschung zwar nicht in ihrer Methode, wohl aber in ihrem Ziele dem von den transzendentalphilosophischen Schulen Erstrebten annähert, ist nicht zu verkennen. Denn wenn die der Phänomenologie eigentümliche Methode der Abstraktion in der Tat auch an den Werten einen ihr zugänglichen Gegenstand findet, dann muß es doch wohl ein Wert„eidos", ein Wert„wesen", also ein Allgemeines sein, was sie in Begriffen fixiert. So hat denn auch Scheler, dessen Ethik auch diese Seite der Gesamtaufgabe, ja gerade sie mit besonderer Eindringlichkeit in Angriff nimmt, seine allem kantischen „Formalismus" entgegengestellte „materiale" Ethik auf der Grundlage eines allumfassenden Systems der Werte aufgebaut — eines Systems, das eine allen konkreten Wertverwirklichungen voraufliegende apriorische Ordnung der materialen Wertwesen, also der allgemeinen Wertprinzipien behauptet und im einzelnen glaubt evident machen zu können. Und ihm ist in dem Suchen nach einer apriorischen „Werttafel", teilweise seine Ergebnisse übernehmend, neuerdings die Ethik von N. Hartmann gefolgt.

Innerhalb dieser Wertaxiomatik dem sittlichen Wert seine Stelle anzuweisen, dient beiden ein Gedanke, den bereits H. Schwarz, seinerseits gleichfalls von Brentano angeregt, in seinen ethischen Untersuchungen vorbereitet hatte. Als eigentliche Ursprungsstelle sittlicher Erfahrung sind der Ethik von je jene Lebenslagen vertraut, in denen mehrere Motive den Willen des Menschen umwerben. Schwarz glaubt nun den als sittlich zu qualifizierenden Willensschluß von allen sonstigen Wahlentscheidungen, wie sie in solchem Widerstreit der Motive gefällt werden, in der Weise unterscheiden zu können, daß er diese als Akte des „analytischen Vorziehens", d. h. eines solchen Vorziehens charakterisiert, das sich einfach mit dem jeweils als stärksten empfundenen Begehren identifiziert, jenen hingegen als Akt eines „synthetischen Vorziehens" auszeichnet — eines Vorziehens, welches sich seine Richtung nicht durch die Stärkeabstufung der vorgefundenen Motive vorschreiben läßt, vielmehr in und durch sich selbst, von einem „inneren Normzwang" geleitet, die Wertunterschiede von „Besser" und „Schlechter" überhaupt erst sichtbar macht, mithin in der Tat „Würdeunterschiede schafft". Man sieht, wie leicht sich das Prinzip des „Vorziehens" als des sittlichen Grundaktes mit dem Gedanken einer apriorischen Wertordnung ins Einvernehmen setzt. Ein sittlicher Charakter ist dem „Vorziehen" dann am sichersten verbürgt, wenn es die Wertrichtungen, die sich in den konkurrierenden Motiven verkörpern, an der Hand einer Wertordnung von apriorischer Gültigkeit gegeneinander abzuschätzen in der Lage ist. Und „schöpferisch" darf dieses Bewerten dann in dem Falle heißen, daß erst in und mit diesem „Vorziehen" selbst die höhere Wertqualität in Sicht tritt. So hören wir denn übereinstimmend bei Scheler und Hartmann: als „gut" qualifiziert ist dasjenige Handeln, das den jener apriori-

Digitized by Google

schen Rangordnung entsprechenden „Vorzugsregeln" Genüge tut — als „schlecht" dasjenige, das ihnen zuwiderläuft. Jener „innere Normzwang" enthüllt sich als das Gebot der apriorischen Werttafel. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit mit dem ganzen Reich möglicher Werte in die innigste Verbindung gebracht und behauptet doch ihnen gegenüber den Charakter einer eigenen und letzten Wertqualität.

Aber vermag in der Tat die Phänomenologie das ihr hier Zugemutete zu leisten? Die eigentümlichen Schwierigkeiten, in die sich das Bemühen um eine Wertphänomenologie verwickelt, treten in der ethischen Theorie Schelers unübersehbar hervor. Die Phänomenologie der geistigen Wirklichkeit, deren Grundprinzipen wir andeuteten, führt ihn folgerichtigerweise zu einem Prinzip, das Simmels „individuelles Gesetz" in wertphilosophischer Umprägung ausspricht: je höher im Range ein sittliches Sein oder Tun steht, um so strenger ist es an die unwiederholbare Einmaligkeit nicht nur einer bestimmten Person, sondern auch eines einzigen Lebensmomentes im Dasein dieser Person gebunden — wobei nicht vergessen werden möge, daß der hier zugrunde liegende Begriff der Person auch die „Gesamtpersonen" des historischen Prozesses umfaßt. Wie zu der konkreten Lebensfülle der Person eine ihr und nur ihr erschaubare „Welt" zugehört, so ist ihr auch im Kosmos der sittlichen Möglichkeiten ein Wertgehalt vorbehalten, den niemand außer ihr selbst erleben und ausschöpfen kann. Mit diesem Prinzip des personalen „Wesenswertes" aber, in dem wir einen Kerngedanken der nachkantischen Ethik erneut sehen, läßt sich nur schwer die Behauptung einer apriorischen d. i. unabhängig von und vor aller konkreten Wertgestaltung gültigen und erschaubaren, ja diese Gestaltung „leitenden" Rangordnung der Werte als solcher ins Einvernehmen bringen. Denn wenn die Sittlichkeit der Person darin bestehen soll, daß sie um diese Rangordnung weiß und ihr Tun und Lassen gemäß den in ihr liegenden Forderungen des „Vorziehens" und „Nachsetzens" einrichtet — so ist es schwer einzusehen, inwiefern dann nun doch die Konkretisierung des Sittlichen in dem Sein der Person zu dem Wert, den die Einhaltung dieser ewig feststehenden Wertordnung darstellt, nun noch ein Neues, ja ein in Wahrheit allen anderen Werten Überlegenes hinzubringen kann und soll. Zum mindesten scheint zwischen diesen beiden Bestimmungen des Sittlichen, dem in der Idee einer ewigen Wertordnung gipfelnden Apriorismus und dem am Begriff der „Person" orientierten „emotionalen Wert-Perspektivismus", eine wirkliche Einstimmigkeit nicht hergestellt zu sein. Und man wird auch fragen müssen, ob sie grundsätzlich herstellbar ist. Denn wenn in der Tat der Wert des Sittlichen in der Erfülltheit des Konkreten ruht — wie kann dann zugleich das sittliche Sein und Tun verstanden werden als das bloße Ausfüllen des „Spielraums", der mit den apriori festliegenden und deshalb vor aller „Erfahrung" im „reinen Fühlen" zu ergreifenden Gesetzen des Wertreiches schon abgesteckt ist. Auch hier stoßen wir auf die Nachwirkungen jener Denkweise, die doch schließlich nur im Allgemeinen, in dem aller Sondergestaltung Vorausliegenden die höchste Wertqualität meint finden zu können. Das Wert„wesen" ist, so der konkreten Wertwirklichkeit vorgeordnet, nicht weniger ein Allgemeines als das „Gesetz" oder die „Idee": das Besondere ist ein Wertvolles von seinen Gnaden. Soll diesem Besonderen hingegen sein Eigenwert unverkürzt bleiben, dann wird, falls es wirklich angängig sein sollte, eine Ordnung der Werte in einer allgemeinen Form auszusprechen, diese Allgemeinheit nicht als eine solche auftreten dürfen, die mit der Macht einer dem Besonderen vorgelagerten Gesetzgebung die konkrete Gestaltung „leitet" oder auch nur ihr den „Spielraum absteckt", sondern nur in Gleichordnung mit dem Besonderen, ihr Recht mit ihm teilend und an ihm begrenzend, Sinn und Geltung hat. Es wird, kurz gesagt, eine dialektische Vereinigung des Allgemeinen und des Besonderen sein müssen, in der der angegebene Widerspruch sich aufhebt: nicht das Allgemeine vor oder über, sondern das Allgemeine in dem Besonderen!

Digitized by Google

Von der Dringlichkeit dieser Fragestellung zeugt höchst lehrreich auch die Form, in der die Ethik von Hartmann sie zu lösen versucht. Auch sie lehrt ein „Reich" von objektiven Werten, deren „ideales Ansichsein" an Strenge hinter demjenigen mathematischer Gesetze nicht zurücksteht — und schließt aus ihm die Werte des individuellen Seins, des personalen Lebens nicht aus. Während aber bei Scheler die beiden Wertkriterien sich ohne klare Abgrenzung oder Verhältnisbestimmung durchkreuzen, ist hier ihr Zusammenstoß dadurch vermieden, daß sie sich auf zwei deutlich geschiedene, weil nebeneinanderliegende Bezirke des Wertreiches verteilen. Es gibt eben allgemeine und persönliche Werte, die „koexistieren" — und zwar nicht nur in dem Ansichsein der idealen Sphäre, sondern auch in dem Leben der sittlich strebenden Person selbst, die die Schicht der allgemeinen Wertrichtungen in sich mit ihrem individuellen Ethos „überbaut". Daß aber beide Klassen von Werten sich so ohne Anstoß im „intelligiblen Wertraum" einander nebenordnen können, das hat darin seinen Grund, daß die „individuellen" Werte, in ihrer reinen Idealität genommen, nicht eigentlich schon individuell sind: in ihrem „idealen Ansichsein" sind sie eben doch ein solches, das auch in mehr als einem Falle verwirklicht sein könnte; daß es tatsächlich nur in einem einzigen verwirklicht ist, das „ist, vom Idealen aus gesehen, zufällig, bloß Tatsache". Der Wert des Individuellen ist also nicht selbst ein individueller Wert, sondern ein Überindividuelles, das zufällig nur einmal real wird — wozu es dann aufs beste paßt, daß dieser ideale Persönlichkeitswert als eine durchaus konstante Größe gegen den „Wechsel des empirischen Seins der Person" gleichgültig ist, mithin jene von Simmel wie von Scheler angenommene Korrelation zu der Bewegtheit des persönlichen Lebens nicht kennt.

Man sieht, daß die Vereinigung des Allgemeinen und des Besonderen, soweit sie die ideale Sphäre betrifft, nur durch eine beträchtliche Reduktion des letzteren erreicht ist. Wie aber steht es um ihr Verhältnis in der Realität des seelischen Erlebens selbst? Jene gleichfalls der Raumwelt entlehnte Formel von dem „Koexistieren" oder „Überlagern" will doch schlecht zu dem Gedanken passen, daß der Persönlichkeitswert sich aus Wertkomponenten allgemeiner Art zusammensetze, mithin nur die Art der Komplexion sich abwandle — daß jeder Mensch sein individuelles Ethos realisiere, indem er „in seiner Weise" den allgemeinen Werten nachgehe — daß dieses Ethos in der besonderen Vorzugsrichtung bestehe, die die Person gegenüber den allgemeinen Wertrichtungen einhalte. In solchen Sätzen sehen wir doch das Allgemeine und das Besondere dergestalt aufeinander bezogen, daß nicht nur die vorgebliche Nebenordnung dahinfällt, sondern auch das Besondere zu einer bloßen Kombination oder Modifikation des Allgemeinen verblaßt. In der Vollwirklichkeit des Erlebens nicht weniger als in der idealen Welt der an sich seienden Werte muß sich also die Individualität mit einer letzten Grundes abgeleiteten Wertigkeit begnügen. Ja, da es ein ideell präformiertes, nicht ein als Gegenbild ihrer konkreten Bewegtheit sich formendes Ideal ist, dem sich anzunähern ihre sittliche Bestimmung ausmacht, so finden wir sie hier nicht weniger als bei dem späteren Fichte auf ein Nachzeichnen dessen angewiesen, was im Reiche der ewigen Formen ohne Rücksicht auf sie bestimmt ist und apriori festliegt.

Aber gegen diese Zurückstellung des Individuellen sprechen aufs deutlichste die Prinzipien, denen gemäß die Welt der sittlichen Erlebnisse sich aufbaut. Es

Digitized by Google

muß zu Verzeichnungen führen, wenn die Phänomenologie der Werte die Zusammenarbeit mit der Phänomenologie der Erlebnisse vernachlässigt — mit derselben Phänomenologie, die, beiläufig gesagt, auch einzig das von Hartmann eingehend behandelte Problem der „Freiheit" der Lösung entgegenzuführen vermag. Die Einmaligkeit des höchstwertigen sittlichen Erlebnisses erweist sich, im Lichte der phänomenologischen Strukturanalyse betrachtet, ganz und gar nicht als „zufällig", sondern als wesensbestimmt kraft einer Notwendigkeit, die an Gewicht hinter dem Apriorismus der Wertforderungen nicht im mindesten zurücksteht. Auch hier muß mit der Vorherrschaft eines Allgemeinen, das dem Leben seine Form bis in alle Besonderungen hinein „vorzeichnet", also in Wahrheit der unvoraussehbaren Produktivität des lebendigen Augenblicks ihr Recht verkürzt, gebrochen und jene Dialektik anerkannt werden, die das Wertallgemeine nur in der Wertbesonderung kennt. Kann das Leben nur sittlich werden, indem es sich in eine Sphäre des Zeitlosen hineinprojiziert, deren strukturelle Prinzipien sehr wohl in allgemeiner Form ausgesprochen werden mögen, so kann die Sittlichkeit nur lebendig werden, indem diese Prinzipien sich mit dem konkreten Gehalt dieses Lebens bis ins letzte erfüllen. Aus dieser Dialektik herausgelöst und für sich genommen, ist das Allgemeine nicht ein dem Leben „gebietendes" Apriori, nicht ein absolutes Kriterium seines Wertgehaltes, sondern — unmächtige Abstraktion.

Für diese dialektische Einheit zeugt ungewollt auch dasjenige System der Ethik, mit dessen Betrachtung wir schließen: denn sein Kernstück, die „Werttafel", die den unserer abendländischen Geisteswelt zugänglichen „Ausschnitt" des apriorischen Wertreiches überschauen will, dankt seine Bedeutung doch, recht besehen, nicht sowohl der Tatsache, daß es allgemeine und apriorische Werte sind, die dieser Denker vorführt, als vielmehr der anderen, daß es dieser Denker ist, der die allgemeinen Werte — nicht etwa einer idealen Vorlage „nachzeichnet", sondern aus der konkreten sittlichen Erfahrung unserer geistigen und speziell philosophischen Lage und zumal aus dem Zentrum seiner philosophischen Persönlichkeit heraus mit einem neuen, durch kein ideales Apriori vorweggenommenen Leben erfüllt. Das Prinzip der ethischen Monadologie, des „Wertperspektivismus" wird auch von denen in der Tat erhärtet, die ihm in der Lehre nur einen bescheidenen Raum gönnen.

So führt auch dies jüngste Werk der ethischen Systematik aufs eindringlichste die Problemgestaltung vor Augen, die, als Erbteil eines langen und wechselvollen Gedankenringens überkommen und mit den geschärften Instrumenten unseres Denkens zu höherer Bestimmtheit entwickelt, alt und jung zugleich, der fortschreitenden philosophischen Bewegung ihre Fragen stellt. Damit ist der Punkt erreicht, an dem die Gesamtbewegung, die die geschichtliche Darstellung zu begreifen versuchte, in die Aktualität des noch nicht Geschichte gewordenen Denkbemühens übergeht und der ahnende Ausblick auf die der Zukunft vorbehaltenen Antworten des philosophischen Geistes sich öffnet.

F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1889. E. Husserl, Logische Untersuchungen, 1900/01. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, 1913. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1913/16. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913 (2. Aufl. 1923). Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, 1919 (3. Aufl. 1926). H. Schwarz, Das sittliche Leben, 1901. Ethik, 1925. N. Hartmann, Ethik, 1926.

Digitized by Google